

# UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA  
Departamento de Estudios Hebreos y Arameos



## TESIS DOCTORAL

**La imagen de los vientos en la literatura babilónica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Enrique Jiménez Sánchez**

Directora

Barbara Böck

**Madrid, 2017**

# La imagen de los vientos en la literatura babilónica

Trabajo presentado para la obtención del grado de doctor por

Enrique Jiménez Sánchez



Dirigido por:

Dra. Barbara Böck (CCHS, CSIC)

Programa de Doctorado en Ciencias de las Religiones

Departamento de Estudios Hebreos y Arameos

Universidad Complutense de Madrid

2013







AGRADECIMIENTOS .....	7
INTRODUCCIÓN .....	9
I. MAGIA: EL DEMONIO VIENTO Y EL VIENTO EXORCISTA .....	27
I.1 Vientos, brujas, demonios y males .....	33
I.2 “Los vientos en cuyo interior marchó” .....	57
I.3 <i>udug hul / Utukkū lemnūtu</i> .....	68
I.4 <i>Maqlû</i> .....	80
I.5 Magia agraria .....	96
I.6 Serie “para cruzar la estepa” .....	119
I.7 Recapitulación y conclusiones generales: el viento en la magia babilónica.....	137
II. ÉPICA: LAS ARMAS DEL HÉROE .....	141
II.1 El regalo de Anu.....	165
II.2 Descripciones de las armas .....	207
II.3 El uso de las armas.....	273
II.4 El viento después de la batalla.....	340
II.5 Conclusiones generales: Las armas del héroe .....	371
III. HIMNOS E HISTORIOGRAFÍA: EL DULCE ALIENTO DE LOS DIOS .....	377
III.1 Solicitud del dulce viento: himnos y textos misceláneos .....	384
III.2 Intervenciones del viento en textos historiográficos.....	420
III.3 Conclusiones: el viento de los dioses y sus intervenciones en la historia .....	446
IV. CONCLUSIONES: LA IMAGEN DE LOS VIENTOS EN LA LITERATURA BABILÓNICA...	453
V. APÉNDICE: TEXTOS .....	467
V.1 Magia agraria: “el canto de la avienta” .....	469
V.2 Serie “para cruzar la estepa” .....	472
V.3 El <i>Anzû</i> de Sultantepe.....	478
V.4 El dulce viento de los dioses: Himnos .....	486
VI. ABREVIATURAS .....	497
VII. BIBLIOGRAFÍA.....	501
VIII. ÍNDICE COMPLETO .....	545
IX. ÍNDICES ANALÍTICOS.....	551
ENGLISH SUMMARY .....	565



## AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo se presenta dentro del Programa de Doctorado de Ciencias de las Religiones, a través del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid. Para su elaboración he contado con una ayuda predoctoral del programa “JAE-Predoc”, de la que he disfrutado entre septiembre de 2008 y agosto de 2012 en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (CCHS, CSIC). A lo largo de estos más de cuatro años numerosas instituciones y personas me han prestado su apoyo, apoyo que me gustaría reconocer aquí, siquiera sumariamente.

En primer lugar quiero mencionar a mi directora, la Dra. B. Böck. Fue ella quien me propuso este objeto de investigación, sabedora de las posibilidades del mismo. Posteriormente, ha seguido con gran interés el desarrollo del trabajo y corregido, uno tras otro, mis sucesivos borradores con paciencia y dedicación. Por su amabilidad, disponibilidad y generosidad quiero expresarle mi más profundo agradecimiento.

En el verano del año 2007 resulté beneficiario de una “Beca de introducción a la investigación” en el Instituto de Filología del CSIC: durante este período, los Drs. B. Böck, I. Márquez Rowe y M. Molina acogieron cálidamente mi interés por el Próximo Oriente antiguo y me guiaron en mis primeros pasos en la asiriología. En los años posteriores, estos tres investigadores organizaron varios cursos de posgrado: a su prurito por difundir los estudios asiriológicos debo el haberme iniciado en ellos.

Los Profs. B. Foster y E. Frahm y las Dras. U. Kasten y E.E. Payne me recibieron amablemente en la Universidad de Yale durante un año completo (8/2010 a 8/2011). Los dos primeros organizaron, a petición mía, seminarios sobre el poema *Erra e Išum* y los comentarios babilónicos a *Enūma eliš*, en los que me contagiaron su pasión por estos textos. El Prof. B. Foster y la Dra. U. Kasten me permitieron, además, colacionar varias tablillas de la *Babylonian Collection* para el presente estudio. Por otro lado, E. Frahm ha



seguido con gran interés el desarrollo de mi tesis doctoral, y puesto a mi disposición varios artículos suyos antes de su publicación.

Posteriormente, el Prof. Dr. S.M. Maul me aceptó como estudiante invitado en el *Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients* (Universidad de Heidelberg) en dos períodos consecutivos de casi un año de duración (del 2/2012 al 8/2012 y del 9/2012 al 1/2013). Para el segundo de los mismos recibí una generosa “Beca de corta duración en la República Federal de Alemania para estudiantes de doctorado y jóvenes investigadores”, convocada por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), y para cuya solicitud recibí la inestimable ayuda de B. Böck y de M. Molina. Durante mi estancia en Heidelberg, el Prof. Dr. S.M. Maul y el Dr. N.P. Heeßel me permitieron asistir a sus cursos. El primero de ellos, además, puso a mi disposición magníficas fotografías de varias tablillas procedentes de Assur usadas aquí.

Finalmente, el Dr. J. Taylor hizo posibles las tres estancias que realicé en el Museo Británico en 9/2009, 12/2011 y 11/2012, durante las cuales tuve ocasión de colacionar la mayoría de los textos del trabajo, así como de copiar los que se publican aquí por vez primera (con la amable venia de los fiduciarios del Museo Británico). Para la primera de estas estancias recibí, además, el generoso apoyo del programa de “Ayudas a investigadores del CSIC para la realización de estancias en centros de investigación extranjeros”.

Los Drs. P. Torijano y A. Piquer y M.<sup>a</sup> V. de Vicente me han guiado con paciencia a través de los misterios de la burocracia predoctoral. Además, varios de mis compañeros, doctores o doctorandos, en Madrid, New Haven y Heidelberg han seguido con interés la evolución de mis investigaciones y aportado numerosas ideas y referencias. Entre ellos, quiero mencionar a E. Fernández Medina, A. Hättinen, Dr. P. Notizia, L. Sáenz, Dra. B.E. Solans y, en especial, a M. Frazer, que me ha prestado su apoyo incondicional a lo largo del prolongado período de gestación de la tesis.

He sentido cercano en todo momento, y en especial en los años que he pasado en el extranjero, el “dulce aliento” de mis padres y hermanas: a ellos quiero dedicar este trabajo.

## INTRODUCCIÓN

1. Objeto del estudio
  2. Estudios anteriores y justificación del presente
  3. Objetivos
  4. Metodología
  5. Convenciones empleadas
    - 5.1. Sobre la manera en que se citan los textos
    - 5.2. Sobre las traducciones
    - 5.3. Otras convenciones
- 

### 1. OBJETO DEL ESTUDIO

El presente estudio se ocupa de la imagen con que los vientos son presentados en la literatura de la antigua Mesopotamia. Nuestro análisis se centra en la literatura asiria y babilónica compuesta o transmitida en el primer milenio a.C.; si bien períodos anteriores, en especial el segundo milenio a.C., son también considerados. Por su parte, la literatura en lengua sumeria o transmitida en bilingües sumero-acadios se utiliza sólo de manera ancilar, cuando sirve para iluminar determinados aspectos del texto babilónico o asirio que se estudia.

En los textos literarios de estos períodos, las corrientes de aire aparecen con cierta frecuencia con cometidos de desigual importancia. Como es frecuente en la literatura mesopotámica, donde las innovaciones suelen abrigarse con el manto de la tradición, estas diversas apariciones de los vientos se dejan agrupar en una serie de motivos interrelacionados: estos motivos constituyen el objeto principal de análisis de este trabajo.

Para la delimitación del campo de estudio, el primer problema que ha de abordarse es la de la definición del concepto de “literatura”: pues el mismo no está, cuando se aplica a los escritos del Próximo Oriente antiguo, exento de problemas. Como han señalado varios autores, la noción misma de “literatura” es una creación del Romanticismo europeo<sup>1</sup>, a la que nos vemos, sin embargo, abocados por la inexistencia de una poética

---

<sup>1</sup> Así lo han advertido, entre otros, Michalowski (2003: 124-125) y Veldhuis (2004: 45-47): el primero señala que no existe palabra alguna en sumerio, acadio, hitita, egipcio o cualquier otra lengua del antiguo Oriente que

nativa mesopotámica en la que podamos apoyarnos. El concepto de “literatura mesopotámica” es, por tanto, convencional, y los diferentes autores difieren en el número e índole de textos que tienen cabida dentro de esta convención. Aunque hay cierto consenso en incluir en la misma los poemas himnicos y narrativos (los considerados tradicionalmente representantes mesopotámicos de las *belles lettres*), así como los encantamientos mágicos, hay notables disensiones entre los estudiosos sobre los demás miembros de la categoría. Así, E. Reiner (1991: 293) entendía por “literarios” todos los documentos pertenecientes a la “corriente de la tradición”, sin excepción; mientras que para Röllig (1987/1990: 48) serían “literarios” los textos que, por su forma y su contenido, son distintos de la “Gebrauchsliteratur”, heterogénea categoría esta última donde el autor incluía cartas, textos administrativos, lexicográficos y adivinatorios. Tanto para Reiner como para Röllig sería, por tanto, definitorio de lo “literario” el *Sitz im Leben* de los textos. Frente a ellos, B. Groneberg (1996) propuso servirse de criterios más formales para determinar la inclusión o exclusión de textos en esta categoría de “literatura”: para ella, serían literarios los textos cuyo lenguaje exhibe una serie de peculiaridades léxicas y estilísticas jalonadas por el uso del paralelismo y la metáfora.

Siguiendo el camino emprendido por Groneberg, y teniendo en cuenta lo limitado de nuestros propósitos, creemos suficiente aquí una definición puramente formal del concepto de “literatura”: en este trabajo, se consideran “literarios”, y, por tanto, se incluyen en el estudio, los textos asirobabilónicos escritos en prosa o verso, mientras que se excluyen del mismo aquellos otros escritos en formato lista, el formato estándar de expresión de la ciencia mesopotámica<sup>2</sup>. Lejos de ser una taxonomía caprichosa o arbitraria, la presente se ha adoptado como resultado del estudio intensivo de los textos que forman el núcleo de este trabajo: en efecto, se ha observado que la imagen del viento que subyace a las obras escritas en prosa y verso no sólo es comparable entre unos textos y otros, sino

---

equivalga a nuestra “literatura”; el segundo aboga por una definición de “literatura” que tome en consideración el contexto curricular y religioso de las composiciones mesopotámicas.

<sup>2</sup> Una división similar fue adoptada por Black (1998: 5-6; véase también Veldhuis, 2004: 45), quien sorteó el espinoso problema de las taxonomías genéricas en la literatura sumeria afirmando que «Sumerian poetry can very broadly speaking be defined in extrinsic terms as a heightened form of language written in lines of verse».

que, además, llamativos casos de intertextualidad sugieren que eran ya percibidos por los babilonios como estrechamente relacionados.

Frente a estos, los textos escritos en formato de lista, representados principalmente por los tratados adivinatorios y lexicográficos, presentan el viento de un modo completamente distinto: como se ha intentado fundamentar abajo, en el excursus III.2.2.1 (pp. 431 y ss.), las apariciones de los vientos en estos textos dicen mucho más de la idiosincrasia de la “ciencia” babilónica que del viento en cuestión del que tratan. Como se dirá entonces, es muy poco lo que estos textos pueden ofrecer de relevante para el estudio de la imagen de los vientos en la documentación mesopotámica. En consecuencia, los textos “científicos” han quedado fuera del presente análisis, al menos como objeto de estudio independiente – serán, empero, utilizados cuando se juzguen necesarios para la comprensión de los textos “literarios”.

La división propuesta sortea, creemos, los numerosos problemas que surgen cuando se intenta definir la literariedad en los documentos mesopotámicos a partir de elementos estilísticos intrínsecos, y permite una mayor flexibilidad en la categoría de lo “literario”. Cuenta, sin embargo, con una desventaja, al menos aparente: la obligación de incluir en el análisis los llamados textos del “día a día”, esto es, textos administrativos y cartas, que quedaban fuera de la categoría de lo “literario” en las diferentes propuestas reseñadas. Mas lo limitado del objeto de nuestro análisis permite salvar este problema: pues si, por un lado, en los textos administrativos no parece existir mención alguna del viento; en las epístolas, por el otro, la imagen de las corrientes de aire muestra varios puntos de contacto con la que se da los textos literarios, lo que recomienda su inclusión.

Una vez definida la cualidad fundamental de los textos que serán objeto de nuestro análisis – su disposición formal –, se ha seguido la taxonomía genérica tradicional para la clasificación de los mismos: así, el primer capítulo del trabajo trata textos mágicos, el segundo, épicos y, el tercero, himnicos e historiográficos. Al principio de cada uno de

estos capítulos se intenta definir el sentido y significación de estas adscripciones genéricas, y se discute su trascendencia para el estudio de la imagen del viento.

Ámbitos no textuales – especialmente, el de la iconografía – no serán tratados más que ocasionalmente, y sólo en aquellos lugares en los que nos parecen coincidir con los textos que se estudian. Esto se debe a que la información que de tales ámbitos podemos obtener está siempre subordinada a lo que los textos dicen: cuando estos callan, la interpretación de las fuentes no textuales es problemática<sup>3</sup>.

## 2. ESTUDIOS ANTERIORES Y JUSTIFICACIÓN DEL PRESENTE

Varios estudios anteriores se han ocupado de dilucidar la imagen que de los vientos tenían las diversas civilizaciones mesopotámicas. En las páginas que siguen, se reseñan sumariamente los más destacados entre ellos, poniendo énfasis en los puntos de cada uno que más han influido en la literatura asiriológica posterior. Tras esto, se tratará de justificar la pertinencia del presente trabajo a la vista de los anteriores.

El primer trabajo de cierta relevancia dedicado a los vientos en la antigua Mesopotamia fue el de F. Delitzsch (1874: 139-141), quien por vez primera fijó la lectura correcta de los nombres de los cuatro puntos cardinales. A este siguieron varios estudios que trataron de determinar la situación exacta de la rosa de los vientos babilónica (por ejemplo, Pinches, 1883; Jastrow, 1909; Unger, 1928; y Neugebauer y Weidner, 1931): el más importante de los mismos fue la enciclopédica contribución de K.L. Tallqvist (1928), donde los nombres sumerios y acadios de los vientos se vieron enmarcados en un estudio tipológico de las designaciones de los puntos cardinales en un centenar y medio de lenguas

---

<sup>3</sup> Sobre este problema, aplicado concretamente a la iconografía de los cuatro vientos, véase la reciente discusión de Wiggermann (2007). Los problemas que presenta el uso de la iconografía, incluso cuando las fuentes textuales son abundantes, quedan de manifiesto en el estudio de Wiggermann: pues, a pesar de lo brillante de algunas de las identificaciones ahí propuestas, otras varias tienen una base textual más bien frágil. Así, por ejemplo, para la identificación de la representación del viento del oeste se basa Wiggermann en una tradición lexicográfica que lo define con atributos negativos (se dice que es “no recto”, “no perfecto” y “no joven”), pasando por alto el hecho de que esta misma tradición existe también para el viento del norte.

de todo el mundo. El artículo de este estudioso finés, rico en originales ideas, ha pasado más bien desapercibido en la literatura asiriológica posterior, mas algunas de sus interesantes propuestas serán rescatadas en el presente trabajo.

Además de estos estudios, centrados en dilucidar la disposición exacta del compás babilónico y los nombres de sus puntos, varios otros autores de la primera mitad del siglo XX, como Hehn (1925) o Unger (1929; nueva versión en 1970: 128-135), se ocuparon de un aspecto de la imagen de los vientos un tanto distinto: de las invocaciones del “dulce viento” o “dulce aliento” (puesto que la palabra acadia para “viento”, *šāru*, significa también “aliento”) de los dioses, muy frecuentes en la literatura acadia. Ambos autores trataron de determinar su sentido y exploraron sus paralelos en ideas semejantes procedentes de la Biblia, mas sus propuestas (que se estudian con más detalle abajo, en III.1) tuvieron escaso eco en los trabajos posteriores.

Ya en la segunda mitad del siglo XX, los estudios sobre los vientos en Mesopotamia han sido menos numerosos: uno de los más influyentes fue el del médico y orientalista francés G. Roux (1961), quien interpretó el poema *Adapa* como un mito naturalista. Apoyándose en las condiciones climatológicas que conoció en sus muchos años de residencia en Iraq, sugirió que el poema, que narra cómo el héroe Adapa quiebra el ala del viento del sur, irritado tras haber éste tratado de hundir su nave con su soplo, sería en realidad una metáfora que expresaría la concepción de que el viento del sur resulta vital en Mesopotamia para la germinación del grano y la maduración de los dátiles.

El trabajo de Roux presenta problemas graves tanto de método como de detalle<sup>4</sup>; tuvo, sin embargo, gran ascendiente en los estudios ulteriores: el carácter ambivalente del viento del sur, maligno a la vez que portador de feracidad, fue aceptado y desarrollado por

---

<sup>4</sup> Véanse, por ejemplo, las críticas de Xella (1976: 51) a la «banale concezione naturalistica soggiacente del carattere complesso di divinità politeistiche»; o de Foster (1974: 352) a lo inverosímil del hecho de que, sólo siete días después del cese del soplo del viento del sur, hubiera de acaecer un desastre cósmico. También Lambert (1999b: 357; 2003/2004a: 395b) afirma que la identificación de Dumuzi con la palmera, clave para la interpretación de Roux, es una posibilidad, mas de ningún modo una certeza. Pueden hallarse más críticas en Picchioni (1981: 76-77).

varios asiriólogos posteriores<sup>5</sup>. Entre ellos, destaca el meteorólogo israelí J. Neumann, cuyo breve artículo sobre los vientos en Mesopotamia (Neumann, 1977) es, quizá el más citado entre los estudios que se ocupan del tema. Siguiendo el método de Roux, Neumann trata de reconciliar datos meteorológicos actuales con la documentación cuneiforme. A diferencia de Roux, el objeto central de su comparación no es la literatura mesopotámica, sino un elemento aún más peligroso y sujeto a interpretación: la etimología de los nombres de los cuatro vientos.

El uso de datos meteorológicos contemporáneos para el estudio de la documentación cuneiforme, clave de los trabajos de Roux y Neumann, nos lleva, si se examina a fondo, a una doble encrucijada: en primer lugar, al tomar como axiomática la identidad de los datos meteorológicos actuales con los antiguos – identidad no cuestionada en ninguno de los dos estudiosos señalados<sup>6</sup> –, se incurre en un entimema, que corre el riesgo de convertirse en paralogismo, caso de probarse falsa tal identidad. En segundo lugar, la consideración de que los datos meteorológicos actuales, resultado de largos períodos de observación sistemática, son comparables a las informaciones que nos proporciona la literatura mesopotámica, constituye una ingenuidad metodológica. La documentación cuneiforme no es, ni en su génesis ni en su función, equiparable a los partes meteorológicos actuales: los datos climatológicos actuales deben ser tenidos en cuenta, y su uso para la interpretación de los textos que nos ocupan puede muy bien resultar beneficioso como piedra de toque de nuestras reconstrucciones, pero cualquier

---

<sup>5</sup> Es aceptado, con o sin matices, por Bottéro (1969/1970: 110-111), Buccellati (1973: 62-63), Izre'el (2001: 67-68), Jiménez Zamudio (2005: 184), Wiggermann (2007: 133-134) y Ambos (2012: 143). Sobre el poema de Adapa en general, véase abajo I.3.2.1.

<sup>6</sup> Dado que el régimen de vientos de una región depende de grandes patrones de presión, una variación de estos últimos puede resultar en un cambio del primero. Dado que los patrones de presión dependen de las condiciones climáticas, un cambio en las mismas tendría como resultado un cambio en el régimen de los vientos. Aunque parece haber cierto consenso, al menos entre los climatólogos, en defender un cambio climático brusco a finales del III milenio a.C. (véase Cullen *et al.*, 2000), cuáles fueron los efectos del mismo es objeto de discusión: Zettler, en un estudio reciente (Zettler, 2003: 17-29), se ha mostrado muy crítico con los intentos de correlacionar este cambio con eventos históricos (por ejemplo, la caída del imperio de Akkad), por los varios problemas cronológicos y metodológicos que plantea.

Nótese que, en un estudio dedicado a discutir la identidad de los regímenes eólicos actuales con los de la Grecia Clásica, Murray (1987) prueba convincentemente, a pesar de cierta laxitud metodológica detectable en su estudio, que en un 82% de los casos coinciden las fuentes antiguas y las modernas.

utilización de los mismos que no sea ésta, puramente ancilar, presenta problemas metodológicos que creemos irresolubles. El presente trabajo hace, por tanto, uso sólo ocasional de tales datos, y prefiere fundamentar sus comparaciones en documentos que creemos más compatibles con la literatura cuneiforme que los partes meteorológicos actuales: los relatos de los viajeros que, a lo largo del siglo XIX, describieron los vientos que se encontraron en sus travesías por Mesopotamia, y que destilan la misma percepción humana de los elementos que encontramos en los textos mesopotámicos.

Queremos cerrar este recorrido por los estudios sobre los vientos de la antigua Mesopotamia con el análisis de dos aparecidos en los últimos años: el de C. Jean (2006) y el de F.A.M. Wiggermann (2007). El artículo de C. Jean (2006) trata de analizar la imagen de los vientos no en la civilización mesopotámica en general, como ocurría con los estudios anteriores, sino en el campo más restringido de la literatura mágica babilónica. Este novedoso acercamiento se ve, sin embargo, empañado por la excesiva dependencia de la autora de los estudios asiriológicos anteriores, dependencia que le lleva a proceder de modo deductivo, y no inductivo, en el análisis de los textos en cuestión: así, por ejemplo, Jean asume, siguiendo a Roux, que el viento del sur tiene “connotaciones negativas”, y procede a buscar tales connotaciones en los diferentes pasajes mágicos y adivinatorios que escoge<sup>7</sup>. El principal problema de este estudio no es, con todo, éste, sino la confusión que produce en el mismo la polisemia del acadio *šāru*, término que significa, entre otras cosas, “viento” y “punto cardinal”. El que no haya palabra distinta para una y otra realidad – situación, por lo demás, común en las lenguas del mundo<sup>8</sup> – lleva a la autora a creer que no hubo tampoco diferencia conceptual, y a tratar los textos que hablan de puntos cardinales como si hablaran de vientos. Llevada de esta idea, Jean incluye dentro de la

---

<sup>7</sup> Varias de las ideas que Jean toma de la literatura asiriológica anterior resultan hoy inaceptables: así, la interpretación del nombre del viento del sur, <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu || *šutu*, como “vent de nuage” (Jean, 2006: 6), heredada del “Wolkenwind” de Unger (1928: 343a; 1970: 123) y Jeremias (1929: 147 n. 1; cf. la denominación “cloud wind” en Neumann, 1977), carece totalmente de fundamento. Igualmente, la identificación de Pazuzu con el viento del sur, de bases más que dudosas, ha sido rebatida por Heeßel (2002: 2 y 66; véase también la interpretación de Böck, 2005/2006: 357, seguida abajo en I.2.2).

<sup>8</sup> Esta polisemia es, en efecto, bastante común tipológicamente: pues, como explica C.H. Brown (1983: 124-125, 132-133), en muchas lenguas las designaciones de los puntos cardinales proceden de los nombres de los vientos.



categoría de “textos mágicos” también los textos adivinatorios, textos cuya información sobre los vientos – de contener alguna en absoluto – no puede usarse sin tener en cuenta las peculiaridades del género, como ya se ha dicho. Se trata, en definitiva, de un acercamiento original, cuyos méritos quedan, sin embargo, oscurecidos por estas debilidades metodológicas.

Por su parte, el estudio de F.A.M. Wiggermann (2007) es una sofisticada investigación sobre los orígenes de la iconografía del demonio Pazuzu, ser este que aparece en el primer milenio, sin que hasta ahora se le hubiera podido hallar predecesor alguno<sup>9</sup>: Wiggermann propone que la cabeza de este demonio sería heredera de la de Humbaba, el demonio apotropaico doméstico por excelencia en la Edad de Bronce; y que su cuerpo sería sucesor del que el viento del oeste presenta en la iconografía anterior. Para alcanzar esta última conclusión, Wiggermann propone identificar con dicho viento la figura del “acróbata”, figura común en la iconografía mesopotámica desde principios del segundo milenio a.C. en adelante: a pesar de lo brillante de sus argumentos, la identificación no está libre de problemas, como se ha indicado arriba<sup>10</sup>. En cualquier caso, Wiggermann incluye en su estudio un sumario de las apariciones de los cuatro vientos en la literatura mesopotámica, muy sugerente en ocasiones, aunque un tanto lastrado por interpretaciones dudosas tomadas de la bibliografía asiriológica anterior<sup>11</sup>. El estudio de Wiggermann está lleno de interesantes interpretaciones, y constituye el punto de arranque obligado de todos los estudios que le puedan seguir, incluido este.

---

<sup>9</sup> Sobre Pazuzu, véase abajo I.2.2.

<sup>10</sup> Véase n. 3.

<sup>11</sup> Por ejemplo, Wiggermann (2007: 129) afirma, siguiendo *CAD I/J* 270a, que el presagio citado en la carta *ABL* 405 (ahora *SAA* 10 79), “si el día está oscuro y sopla el viento del norte: banquete de Nergal, el ganado se verá diezmado” (*šumma ūmu (b)adir-ma iltānu rakib ukulti nergal būlu iṣēḫḫer*), contiene una imagen positiva del viento del norte, como desencapotador del cielo (cf. su traducción, “if the sky is cloudy, (even though) the North wind is sweeping across it”, y su comentario, “an abnormal situation apparently, and therefore not a good sign”). Esto constituye una clara sobreinterpretación del texto, máxime si el presagio que se cita en la carta se pone en relación con los otros tres que le acompañan en la serie *Enūma Anu Enlil* (tablilla 34 = *ACb Adad* 35 6-9): “si el día está oscuro y sopla el viento del sur, se levantarán plagas; si el día está oscuro y sopla el viento del norte, banquete de Nergal, el ganado disminuirá; si el día está oscuro y sopla el viento del este, armas de los guteos, el país temblará; si el día está oscuro y sopla el viento del oeste, estrago en el ganado: Adad golpeará”. En este contexto, resulta inverosímil que el viento del norte tenga una significación distinta al resto.

Si hubiéramos de destacar una característica común a los estudios reseñados, diríamos que todos ellos se han esforzado en distinguir una imagen específica y uniforme de cada uno de los cuatro vientos, usando para ello datos procedentes de textos muy misceláneos, desde los épicos a los lexicográficos, combinándolos en ocasiones con datos meteorológicos contemporáneos. Partiendo de la idea de que existía en la antigua Mesopotamia una imagen de los vientos estable, fija y perdurable, se ha recorrido los diversos textos de distinta época y adscripción genérica en busca de la misma. Se ha alcanzado, así, un cierto consenso respecto a la personalidad de algunos vientos: por ejemplo, el viento del sur es a menudo caracterizado como un viento vesánico, temible para los babilonios; mientras que el del norte es siempre una corriente agradable, de sople benefactor. Sin embargo, si se examinan los textos mismos, se descubre que esta idea da, en realidad, preferencia a unos textos sobre otros sin una razón clara para ello: hay, en efecto, textos donde el sople de cada uno de los cuatro vientos es descrito como devastador (así, en la literatura exorcística, estudiada en I.3, o los textos épicos, estudiados en II), mientras que en otros cada uno de los cuatro es descrito como portador de bienes (así, en la magia agrícola, analizada en I.5). Estos textos han sido, sin embargo, ignorados en este afán por hallar la bondad o maldad de cada viento particular.

Frente a estos estudios, el presente trabajo no se propone averiguar cuál fuera la imagen de cada viento en particular entre los antiguos babilonios – ni, por lo demás, se cree que existiera una imagen tal, estable y perdurable<sup>12</sup>. No es nuestro objetivo, a diferencia de lo que ocurría en los trabajos reseñados, el estudio los vientos en las civilizaciones mesopotámicas, sino uno mucho más limitado: se trata de estudiar los vientos en la literatura cuneiforme.

Un estudio tal, que tenga en cuenta la especificidad del ámbito literario en que se mencionan los vientos, no ha sido emprendido con anterioridad: como se expone a

---

<sup>12</sup> En ocasiones, es cierto, se destacan aquí asociaciones pertinentes de algunos vientos particulares, comunes a textos de diversas épocas y géneros: por ejemplo, la del viento del este con la lluvia, bien como su propiciador (III.1.3.4.1), bien como su detenedor (I.5.2.1.3). Este tipo de conexiones, que diríanse propias de paremias, son, creemos, distintas a las taxonomías de los vientos en positivos y negativos, que más bien parecen un intento de reducir el complejo sistema de asociaciones de la adivinación mesopotámica a un simple capricho dicotómico.

continuación, creemos que un análisis de estas características debería revelar aspectos esenciales no sólo del objeto estudiado – los vientos –, sino también del ámbito en que se estudia – la literatura.

### 3. OBJETIVOS

El objetivo final de este trabajo es la descripción de la imagen con que los vientos son descritos en la literatura babilónica. Para alcanzar este objetivo, nos hemos trazado una serie de metas parciales.

El más elemental de los objetivos del presente trabajo será el estudio filológico básico de los diferentes pasajes literarios que forman su núcleo: se pretende, mediante un análisis detallado de cada uno de ellos, determinar con la mayor exactitud posible su sentido y su relación con otros textos semejantes.

Este análisis básico ha de proporcionar un fundamento firme para la consecución del objetivo subsiguiente, que es doble, como corresponde a las premisas que se han enunciado: en efecto, el presente trabajo se propone no sólo explorar los vientos a través de la literatura, sino también la literatura a través de los vientos.

En primer lugar, pues, se quiere explorar la imagen del viento que nos transmiten los textos literarios. Se atenderá, en especial, a sus descripciones y a las funciones que les son atribuidas. El estudio de su descripción pretende ser, primeramente, léxico: la terminología acadia para designar el viento o sus acciones será analizada en abundantes apuntes lexicográficos a lo largo del trabajo. En segundo lugar, la descripción y, sobre todo, el estudio de las funciones de los vientos pretenden ser un análisis intertextual: se tratará de hallar patrones de descripción de los vientos o de su modo de actuación comunes a textos diversos. Así, por ejemplo, en II.3.1 se estudiarán las descripciones de tinieblas provocadas por el soplo de los vientos, descripciones que en la literatura acadia aparecen en textos mágicos, épicos, médicos e, incluso, epistolares, en cada uno de ellos con ciertas características peculiares. Estas descripciones serán, además, comparadas con otras similares de la literatura moderna – en el caso mencionado, con descripciones hechas por viajeros en Mesopotamia de repentinas tolvánicas que, traídas por los vientos,

oscurecen el día – y, también, con descripciones contenidas en obras de la literatura antigua no cuneiforme, como la grecorromana. Entre los objetivos de este trabajo se cuenta, además, el de proporcionar un marco teórico de referencia para aquellos ámbitos donde se crea necesaria la presencia de uno: así, trataremos de estudiar la presencia de los vientos en magia desde el punto de vista de la antropología de la religión contemporánea, o el fenómeno de la intertextualidad desde la moderna teoría de la literatura.

Se pretende, en resumidas cuentas, proporcionar una descripción detallada de cómo los diferentes motivos de la literatura acadia que tienen que ver con el viento aparecen en los diversos textos y, también, de cómo se transmiten de un texto a otro. A continuación, y como complemento de este análisis, se quiere explorar lo que de particular añade cada género a estos diversos motivos de los vientos: cómo cada obra y cada grupo de textos adapta de sus predecesores cada motivo. Con esto último queremos examinar cuanto sobre la literatura babilónica nos pueden decir las polimórficas apariciones de los diferentes motivos sobre los vientos.

Se tratará de ilustrar este punto con un ejemplo: abajo, en el epígrafe II.1, se estudian varios pasajes donde se narra cómo varios vientos o seres aéreos, como los demonios, fueron creados como resultado de la cópula del dios celeste y la diosa terrestre. Este motivo fue, originariamente, una *historiola* que, en diversos conjuros exorcísticos, describía el nacimiento del demonio al que se enfrentaba el exorcista. Desde estos encantamientos halló su camino a la épica, donde describe no ya el nacimiento del demonio, sino el de las armas aéreas que habrán de ayudar al dios en la teomaquia. Ambos motivos, el épico y el exorcístico, se transmitieron en paralelo, cada uno con sus idiosincrasias, hasta que algunos poemas épicos del período reciente los combinaron en una forma novedosa y libresca, que difuminaba un tanto las barreras entre géneros, y creaba lo que Plett llamó “literatura hecha de literatura”<sup>13</sup>. Esta proporciona un interesante

---

<sup>13</sup> Plett (1991: 15): «The author who re-employs fragments from poetic (pre-)texts in his own poetic text does so with certain intentions. [...] A negative common denominator could be that the author's primary purpose is not to bring his audience to an immediate confrontation with reality, but only with mirrors of reality, i.e. literature.

campo de estudio para lo que ha dado en llamarse “intertextualidad intergenérica” o “intergenericidad”<sup>14</sup>, corriente teórica que trata de revisar la noción tradicional de “género” a partir de fenómenos intertextuales como los que se estudian aquí.

En suma, nuestro estudio tiene una doble finalidad. En primer lugar, en el plano filológico más básico, trata de proporcionar ediciones fiables de aquellos pasajes de la literatura acadia que tratan de los vientos. En segundo lugar, pretende proporcionar una descripción de las relaciones entre estos pasajes, tanto desde un punto de vista puramente filológico – una descripción lexicográfica – como desde otras perspectivas más teóricas, siendo el objetivo final de ambos análisis el detallar la imagen que de los vientos transmiten los textos literarios y que de los textos literarios transmiten los vientos.

#### 4. METODOLOGÍA

El presente es un estudio filológico: los métodos empleados son los de la filología. Es un estudio de textos que trata de determinar, en primer lugar, el sentido exacto de los diferentes pasajes y, en segundo, la relación que tales textos guardan entre sí.

El punto de partida del análisis lo constituyen, pues, los pasajes de los diferentes textos que hablan de los vientos. Debido al mudable estado de los estudios sobre la literatura babilónica, donde cada año se publican nuevos textos que modifican sensiblemente nuestra comprensión de la totalidad, se ha hecho un esfuerzo por servirse del mejor texto disponible en todo momento. Para ello, hemos tratado de asegurarnos una comprensión del pasaje en cuestión lo más correcta posible revisando las interpretaciones de los textos a la luz de la más reciente bibliografía y recurriendo, cuando ha sido posible, a la colación de la tablilla original. Las observaciones derivadas de este análisis filológico pormenorizado de cada pasaje se ofrecen en nota al pie, antes de la edición de cada texto.

---

[...] Hence literary texts with a high quotation frequency embody the following paradox: The reality of literature made up of literature is – literature».

<sup>14</sup> Véase Plett (1991: 21-25).

Este análisis filológico ha incluido también un análisis ecdótico en aquellos casos en los que el pasaje se conservaba en más de un manuscrito: cuando las variantes se han juzgado relevantes, se mencionan en el cuerpo del trabajo, o se ofrecen en formato de “partitura”. Se ha tratado por todos los medios de evitar que los diferentes pasajes pudieran ser vistos como unidades independientes de su contexto originario: para ello, la presentación de cada uno viene precedido de unas líneas que hablan su situación en tal contexto.

Este trabajo contiene ediciones príncipe de varios fragmentos, en su mayoría identificados por el autor: para los mismos se presentan también copias integradas en el cuerpo del trabajo. Se editan, además, varios textos en apéndices (pp. 467 y ss.), no los más relevantes para el estudio de la imagen los vientos, sino aquellos que, siendo relevantes, no han recibido edición moderna satisfactoria.

Después del estudio textual, se ha emprendido el intertextual: tras haber intentado así disponer del mejor texto posible, el segundo paso de nuestro análisis ha consistido en la comparación de unos pasajes con otros. A tal efecto se han agrupado los diferentes textos según sus afinidades en el modo en que los vientos aparecen descritos en ellos. La forma en que se han ordenado los textos ha dependido de cómo de estrecha haya sido la relación observada entre unos y otros. Así, en el caso de la épica, el análisis de los pasajes ha demostrado que a todos ellos subyacen motivos semejantes: en consecuencia, todos los textos épicos han podido ser agrupados según sus afinidades. En cambio, sólo entre algunos de los textos mágicos es posible observar relaciones estrechas de este cariz: el capítulo que estudia la magia es, por tanto, mucho más un estudio de casos que de motivos.

Este análisis en bloque, y no individualizado, de los textos ofrece numerosas posibilidades. Tiene, sin embargo, también desventajas, la mayor de las cuales quizá sea la pérdida de la claridad expositiva y la ocasional confusión a la que puede llevar el que los capítulos hayan de ser muy extensos para dar cabida a los diferentes grupos de textos. Se ha intentado compensar este hecho con la inclusión de numerosas introducciones y conclusiones al principio y final de cada sección, donde se presentan o recapitulan los puntos más importantes de cada apartado.

Esta incardinación de los textos en grandes grupos ha repercutido, naturalmente, en el análisis filológico de los mismos, dado que la comparación de unos con otros nos ha permitido descubrir matices que hasta ahora habían pasado desapercibidos.

Finalmente, aquellos aspectos de la imagen de los vientos que hemos considerado de cierta relevancia, pero que no se han podido situar dentro de esta ordenación, son presentados, bajo la forma de excursos, al hilo de otras cuestiones relacionadas: así, se tratan en excurso las asociaciones entre vientos y dioses (I.6.3), la posible divinización de los vientos (I.6.4) o el supuesto uso de la palabra acadia para “viento” (*šāru*) con el sentido de “espíritu” (III.1.1.2).

En algunas ocasiones hemos hecho uso, para la comparación, de datos que no proceden de la literatura mesopotámica, sino de otras literaturas: por ejemplo, del Talmud de Babilonia (en I.4.3.1), de la literatura clásica o siríaca de la Antigüedad tardía (en I.5.1.2), o, incluso, de testimonios de viajeros decimonónicos a Iraq (en II.3.1).

Por otro lado, como ya se ha indicado, se ha hecho uso en ocasiones de obras modernas de antropología, lingüística y teoría de la literatura. Aunque estudios de los dos primeros campos son frecuentemente usados por asiriólogos, el empleo de la teoría de la literatura contemporánea para el estudio de una literatura “preclásica” como la mesopotámica ha sido cuestionado por numerosos autores<sup>15</sup>. Creemos, sin embargo, que el uso de teorías literarias contemporáneas es una precaución necesaria cuando se trata de estudiar obras literarias tan lejanas<sup>16</sup>: aquí nos servimos de las mismas de modo selectivo, excluyendo aquellos aspectos más ajenos a la literatura mesopotámica<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Así, por ejemplo, Vanstiphout habla del «theoretical quandary that the complete set of tools literary criticism has evolved over the ages is based upon literary systems which are by definition later than Sumerian» (Vanstiphout, 1993: 306). También Reiner (Reiner y Civil, 1967: 179) y Veldhuis (2004: 60-62) expresan posiciones semejantes.

<sup>16</sup> Como afirma Black (1998: 47), «[w]hen we enter the world of ancient literature, in our subjective consciousness, we do so without stepping outside the world which we inhabit; and therefore that literature requires to be approached with at least an awareness of the critical procedures of our own century».

<sup>17</sup> Por ejemplo, resultan inutilizables los acercamientos teóricos centrados en la figura del autor, dado que el mismo es desconocido o irrelevante en la mayor parte de los textos mesopotámicos.

## 5. CONVENCIONES EMPLEADAS

### 5.1. SOBRE LA MANERA EN QUE SE CITAN LOS TEXTOS

Los que se cita en este trabajo son presentados, por lo general, en transliteración y traducción al castellano. En ocasiones, cuando se juzga que las variaciones ortográficas son de poca relevancia, se ofrece una transcripción o normalización en lugar de una transliteración, o una normalización parcial – esto es, de todo el pasaje excepto las palabras que más nos interesan –, siguiendo el modo de cita del *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Finalmente, cuando se cree superflua la indicación del texto original, se ofrece únicamente una traducción.

Para los textos cuneiformes citados, se emplean los signos diacríticos usuales. Se usan, además, los siguientes, que, aunque son de uso común, pueden llevar a confusión:

*	[b]a*	Signo colacionado. El asterisco justifica una desviación en la lectura respecto a la copia. Si no se indica en nota el autor de la colación, se trata del mismo de este trabajo.
!?	[b]a <sup>!?</sup>	Lectura pendiente de colación.
[(?)]	[ba (?)]	Restauración insegura, no apoyada en paralelos.
	ba  bu	Indicación de variante textual. El uso de este signo (sobre el cual, véase Borger, 1996: xiii) es muy limitado: se indican las variantes textuales sólo cuando estas tienen alguna relevancia para la discusión

El sistema de transliteración de Borger (por ejemplo b<sup>o</sup>a, ba<sup>1</sup>, <sup>o</sup>a, etc., véase Borger, 2010: 242-243 §15) se usa sólo en aquellos casos en que se juzga importante indicar la parte del signo rota: por ejemplo, en colaciones.

Siguiendo las convenciones usuales, se usa, para el acadio, la cursiva (por ejemplo *šar-ru*) y, para el sumerio, la ancha o expandida (lugal). Los logogramas en acadio son, por lo general, transcritos y seguidamente especificados entre paréntesis en minúsculas: así, *šarru*(lugal). En aquellos casos, empero, en que se juzga que la transliteración en minúscula puede dar lugar a confusión, por ejemplo, cuando se citan logogramas dentro del texto principal, se usa la versalita: así, LUGAL.

Se ha intentado colacionar todas las tablillas que se citan en este trabajo: en varios casos, cuando el original ha resultado inaccesible, se ha utilizado la imagen digital del



proyecto *Cuneiform Digital Library Initiative*: se proporciona, en tales ocasiones, el número que ese proyecto asigna a la tablilla en cuestión.

## 5.2. SOBRE LAS TRADUCCIONES

La inmensa mayoría de los textos usados son traducidos al castellano aquí por vez primera. Por ello, se ha cuidado especialmente la traducción, e intentado transmitir no sólo las palabras del original, sino también sus cualidades estéticas: así, la célebre aliteración de *Enūma eliš* IV, *nablapta apluḫti pulḫāti ḫalip-ma*, es traducida aquí como “morrión de temor se armó por zamarra” (p. 304).

Se intenta también, en consecuencia, mantener las excepcionalidades del acadio, cuando las hay. Así, por ejemplo, se procura conservar la estructura de los genitivos antepuestos haciendo uso del hipérbaton en la traducción, mas respetando la sintaxis castellana: así, se traduce *Enūma eliš* I 23, *ša tiāmti karassa*, como “de Tiamtu las entrañas” (p. 172). Se respetan igualmente aquellos casos en que la formulación del verso acadio no es del todo afortunada: así, los pronombres superfluos en *Enūma eliš*, que sin duda obedecen a un deseo de completar el metro<sup>18</sup>, son traducidos, como en *Enūma eliš* IV 134, *igisē šulmānī ušābilū šunu ana šāšu*, “regalos y presentes hicieron llegar ellos a él” (p. 346).

Como es usual en la asiriología, se usa la cursiva para marcar aquellos pasajes en los que la traducción es insegura.

Por otro lado, las citas de bibliografía secundaria que aparecen en el cuerpo principal del trabajo han sido traducida al castellano; mientras que aquellas que aparecen en nota al pie se mantienen en su lengua original. Se quiere con esta traducción – que sigue, por lo demás, la costumbre mesopotámica de traducir los textos citados al idioma del texto en el que se citan<sup>19</sup> – integrar las citas en el cuerpo del trabajo.

---

<sup>18</sup> Sobre los pronombres *šunu* ociosos de *Enūma eliš*, véase Lambert (1960b: 320 ad 93).

<sup>19</sup> Sobre esta costumbre, véase Lambert (1995).

### 5.3. OTRAS CONVENCIONES

La terminología que empleamos para las categorías gramaticales sigue la presentación de la lengua acadia de I. Márquez Rowe (2010). Las transcripciones tradicionales de antropónimos y topónimos siguen las adoptadas por el mismo autor en su traducción del libro clásico de Oppenheim (2003): así, hablamos de Asurbanipal y no de Aššur-bāni-apla, o de Asarhadon y no de Aššur-aḥa-iddina.

Las indicaciones cronológicas que se dan a lo largo del trabajo siguen la tabla actualizada de Brinkman en el mismo volumen (Oppenheim, 2003: 316-327).

Las escasas abreviaturas utilizadas en este trabajo son las usuales en la asiriología: puede hallarse una lista de las mismas en el capítulo VI (pp. 497 y ss.). Generalmente, cuando se cita un texto, se proporciona también la referencia a su edición: así, por ejemplo, *Gran Himno a Šamaš* (Lambert, 1960b: 121-138). Sin embargo, aquellos textos para los que existe una edición estándar reciente se citan sólo por su título: así, sencillamente, *Muššuʾu* o *Lugale*. En el capítulo VI, junto con el resto de las abreviaturas, se contiene una lista de las citas de este tipo empleadas y de las ediciones a las que se refieren.

Las citas de obras de la literatura grecorromana siguen las abreviaturas empleadas en el volumen I<sup>2</sup> del *Diccionario Griego-Español*<sup>20</sup>: para estas citas, nos hemos servido de la traducción que se especifica en cada caso. Las citas de la Biblia siguen la traducción de Cantera e Iglesias (2000), a menos que se indique lo contrario.

---

<sup>20</sup> Adrados, F.R. et alii, *Diccionario Griego-Español. Volumen I (α - ἀλλὰ)*. Segunda edición revisada y aumentada. Madrid: CSIC, 2008.



## I. MAGIA: EL DEMONIO VIENTO Y EL VIENTO EXORCISTA



## I. MAGIA: EL DEMONIO VIENTO Y EL VIENTO EXORCISTA

I.1	Vientos, brujas, demonios y males .....	33
I.1.1	<i>¡Soplen hacia mí los cuatro vientos!</i>	
I.1.2	Las estrellas de los cuatro vientos	
I.2	“Los vientos en cuyo interior marchó” .....	57
I.2.1	<i>Daemones aëria sunt animalia</i>	
I.2.2	Pazuzu	
I.3	udug hul / <i>Utukkū lemnūtu</i> .....	68
I.3.1	Los cuatro vientos malvados ( <i>Udugbul</i> XII 19-33)	
I.3.2	El demoníaco viento del sur ( <i>Udugbul</i> XVI 1-32)	
I.4	<i>Maqlû</i> .....	80
I.4.1	El viento que arrastra la brujería	
I.4.2	El viento del sur	
I.4.3	El viento del nor(te y del )oeste	
I.4.4	Conclusiones: el viento en <i>Maqlû</i>	
I.5	Magia agraria .....	96
I.5.1	¿Un conjuro para la avienta?	
I.5.2	<i>Zuburudabeda</i>	
I.6	Serie “para cruzar la estepa” .....	119
I.6.1	<i>Edinadibeda</i>	
I.6.2	Un conjuro contra los animales de la estepa	
I.6.3	Excursó: vientos y dioses	
I.6.4	Excursó: vientos divinos	
I.7	Recapitulación y conclusiones generales: el viento en la magia babilónica .....	137

La magia es el género en que los vientos desempeñan un papel más conspicuo y, al mismo tiempo, más polimórfico: pues la actividad de ambos antagonistas del ritual mágico, el exorcista y el demonio, o el paciente y la bruja – el *yo* y el *otro*, en definitiva –, es sistemáticamente comparada con brisas y huracanes, y las semejanzas entre el viento y la magia – uno y otro elementos etéreos – son de continuo resaltadas<sup>21</sup>.

El primer capítulo tiene por objeto examinar estas paradójicas apariciones de los vientos en los textos mágicos. Para ello, los diversos textos han sido agrupados en seis grandes bloques: en primer lugar (I.1) se estudia una fórmula, que aparece en encantamientos de diverso tipo, con la que el orante invoca los cuatro vientos en la esperanza de verse así libre del mal que sobre él se cierne. Después (I.2), se analiza la

<sup>21</sup> Este capítulo es una versión, ampliamente aumentada y corregida, del trabajo de DEA defendido por el autor en junio de 2010, con el título *La imagen de los vientos en la literatura mágica cuneiforme*.

concepción subyacente a esta fórmula: que los demonios marchan dentro del viento, que usan como su medio de transporte. Posteriormente, se analizan más ramificaciones de esta concepción: tanto demonios (I.3) como brujas (I.4) son descritos en ocasiones usando la misma terminología. Se estudian, en el capítulo siguiente (I.5), dos conjuntos de conjuros destinados a combatir plagas agrarias, que usan para ello un conjunto de fórmulas no del todo diferentes a las empleadas por los encantamientos estudiados en el resto de epígrafes, revelando, en consecuencia, una concepción de las plagas cercana a la concepción de seres como demonios o brujas. Finalmente, se analiza una serie que nada tiene que ver con el resto, destinada a ser usada por el viajero que se dispone a cruzar la estepa, y que invoca la protección de los cuatro puntos cardinales y los dioses asociados a ellos (I.6).

Por otro lado, al hilo de la discusión, se introducen varios excursos de cierta relevancia para el objeto de análisis: así, siguiendo la descripción de los demonios como seres que habitan el viento, se aprovecha para describir al más famoso de estos demonios aéreos, Pazuzu, y para hablar brevemente de su personalidad (I.2.2.2). Al tratar de un conjuro que creemos dirigido a propiciar los vientos durante el proceso de la trilla, se discute el papel de los mismos en la avienta según la describe la literatura cuneiforme y otras fuentes de la Antigüedad (I.5.1.2). Finalmente, se habla de la asociación de los vientos de los diversos puntos cardinales con uno o varios dioses (I.6.3), y de la esporádica divinización de las corrientes de aire (I.6.4).

Antes de pasar al análisis de los distintos pasajes, se quiere discutir dos aspectos de cierta relevancia para la correcta situación de las apariciones de los vientos en los textos mágicos: por un lado, el carácter verbal de la magia – o, dicho de otra forma, el carácter mágico de las palabras –; por el otro, el uso de lenguaje metafórico en el discurso mágico. Se espera así poder proporcionar un marco teórico de referencia a este primer capítulo.

El poder de las palabras en la magia es un tema estudiado desde antiguo y ampliamente tratado en asiriología<sup>22</sup>. Según el antropólogo inglés R. Horton, la creencia en el poder generativo de las palabras es la esencia misma de la magia – y el descreimiento

---

<sup>22</sup> Véase, por ejemplo, el estudio de Lenzi (2010: esp. 134-141), con numerosas referencias bibliográficas.

de esta doctrina es, precisamente, la razón por la que la magia resulta inaceptable a la ciencia actual<sup>23</sup>. La magia es, pues, un ejercicio fundamentalmente verbal.

El carácter verbal de la magia queda claro en el uso de las expresiones que se analizan en este capítulo: el orante pretende con ellas aplicar al mundo teórico de la magia experiencias procedentes del mundo empírico y consuetudinario mediante el uso de las metáforas apropiadas. En este contexto, según la interpretación tradicional, la metáfora sería usada como una manera de hacer referencia oblicua a hechos cuya descripción literal resulta difícil<sup>24</sup>. Frente a esta concepción, de nuevo R. Horton sostiene que la función principal de la metáfora en el discurso mágico es «subrayar, enfatizar y dar mayor impacto a cosas que sí que pueden ser dichas literalmente», esto es, otorgar mayor profundidad al pensamiento racional, del que la metáfora, según este autor, es firme ayudante: piénsese, por ejemplo, en la comparación de sociedades con organismos vivos, tan cara a los sociólogos. Según este antropólogo, además, el uso de la metáfora como ayuda al razonamiento ha perdido prestigio en el discurso científico actual debido al riesgo de abuso de la analogía que se cierne sobre el usuario del discurso metafórico<sup>25</sup>: al igual que no todos los elementos de una sociedad se asemejan a un organismo vivo, no todas las imágenes que se usan en los símiles estudiados aquí presentan un paralelismo perfecto entre los elementos comparados. Sin embargo, el abuso del discurso metafórico, esto es, la transformación en fórmula de lo que en principio debió ser símil creativo, probablemente condujo a la identificación entre ambos extremos de la comparación, y a la estabilización del *tertium comparationis*.

En otras palabras, el hecho de que la concepción del universo mágico se nos haya transmitido por medio de símiles no significa que se trate de un conocimiento sesgado, o que nos veamos por esta circunstancia impedidos de acceder a la verdadera *Weltanschauung* babilónica. Ha de tenerse presente, por el contrario, que las metáforas son una forma *emic* de representar la percepción del mundo, y que el uso continuado de ellas probablemente actuó sobre esta última, modelándola a la medida del *secundum comparationis*: el uso

---

<sup>23</sup> Véase especialmente Horton (1993: 223-228).

<sup>24</sup> Así afirma, por ejemplo, sobre las lenguas del Oriente antiguo, Lambert (1987a: 25).

<sup>25</sup> Horton (1993: 233-235).



continuado de lenguaje metafórico para describir concepciones tuvo sin duda influjo sobre el modo de representarse estas concepciones.

Éste es el modo en que afirmaciones de las páginas siguientes, como “los demonios viajan dentro del viento” (v. I.2), “la bruja actúa como un viento” (v. I.4) o “los vientos son demoníacos” (v. I.3), han de tomarse.

## I.1 VIENTOS, BRUJAS, DEMONIOS Y MALES

- I.1.1 *¡Soplen hacia mí los cuatro vientos!*
    - I.1.1.1. Plagas
    - I.1.1.2. El viento que arrastra la culpa
    - I.1.1.3. Recapitulación y conclusiones
  - I.1.2 Las estrellas de los cuatro vientos
- 

La primera parte de este capítulo estudia varios encantamientos babilónicos, principalmente del primer milenio. Los males que se espera evitar con los mismos son diversos, mas todos ellos tienen en común la aparición de varias fórmulas similares con las que el orante espera alcanzar la liberación efectiva del elemento maligno que le aflige. Se intenta, al tratar este heterogéneo grupo como un conjunto, distinguir más puntos comunes que expliquen la razón del uso de las mismas expresiones en encantamientos de distinto tipo: las cuales, a pesar de su carácter formular, y debido a su estilo metafórico, constituyen una ventana a través de la cual es posible descubrir cuál era la concepción no sólo del hecho que se describe – esto es, el mal que se pretende expulsar –, sino también de los sucesos más cotidianos que se utilizan para describirlo – animales que vuelven a su redil, ramas de plantas taladas incapaces de volver a sus troncos, o, en nuestro caso, vientos que soplan.

La expresión que nos ocupa, como se ha dicho, aparece en conjuros de diverso tipo, y bajo diversas formas variantes. En ella se pide a los dioses, en algunos textos, que sople “su viento”; en otros, que soplen los cuatro vientos cardinales, en una suerte de paralelismo complejo en que se enumeran los nombres de los cuatro:

*šūtu lizīqa iltānu lizīqa šadū lizīqa amurru lizīqa*

¡Sople para mí el viento sur, sople para mí el norte, sople para mí el este, sople para mí el oeste!

En las páginas que siguen se analizará esta segunda fórmula, que invoca el soplo de los cuatro vientos cardinales. Más abajo, en III.1, se analizará la primera, que conjura el “dulce aliento” de los dioses. Sin embargo, por un prurito de claridad, se tendrán en cuenta en la discusión aquellos aspectos que esta del “dulce aliento” comparte con la que se examina en el presente capítulo.

### I.1.1 ¡SOPLEN HACIA MÍ LOS CUATRO VIENTOS!

Al usar la fórmula que se analiza aquí, el orante invoca para sí el soplo de los cuatro vientos, en ocasiones especificando que se trata de una medida profiláctica: los vientos deben soplar, pero “su mal” (el posesivo se refiere a brujas, demonios o sucesos ominosos, como se mostrará abajo) no debe soplar: *lumuššunu ayy izīqa*. Esta expresión aparece en encantamientos de muy diferente tipo y contra males de muy distinta naturaleza: demonios (§§ 1-3), brujas (§§ 4-6) y otros males diversos (§§ 7-9). A continuación se presentan brevemente los encantamientos en que se puede hallar.

§1. El primer conjuro a analizar es el más antiguo que se conoce en que aparece esta fórmula. Se trata de un ritual en acadio contenido en varias tablillas de Boğazköy, que, a pesar de haber sido encontrado en la capital del reino hitita, refleja concepciones babilónicas, y sin duda es copia de un original mesopotámico<sup>26</sup>. La ceremonia – puesto que de tal se trata<sup>27</sup> – está compuesta de tres rituales distintos. El último de ellos, el que nos interesa aquí, ocupa las l. 171””-191””, y se dirige contra el demonio llamado “espía” (*ḫayyāṭu*) y el llamado “avizor” (*rābiṣu*). Prescribe el modelado de dos figurillas, una de cada uno de estos dos demonios. Se ordena que se dote de nombre a las mismas, y que se confeccionen otras siete, que han de ser dejadas a la cabeza de la cama del paciente durante siete días; finalmente, todas las figurillas serán embarcadas en una balsita de junco, y sobre ella se ha de pronunciar el conjuro que nos ocupa. Una vez concluida su recitación, debe hacerse zarpar la nave<sup>28</sup>. El encantamiento de marras, que ocupa las l. 179””-185””, lee así<sup>29</sup>:

<sup>26</sup> Recientemente Lorenz (2012) ha identificado la fórmula en otro texto de Boğazköy (*KBo* 40 104), cuyo tamaño y condición en extremo fragmentaria impiden, sin embargo, determinar si se trata de un duplicado o predecesor de alguno de los conjuros estudiados aquí.

<sup>27</sup> Sobre la interpretación del texto como una ceremonia, y no como un conjunto de encantamientos independientes, véase Böck (2001/2002: 228-230).

<sup>28</sup> Véase el análisis de esta porción de la ceremonia en Schwemer (1998: 67-74), cuyas conclusiones se siguen aquí.

- 179'b. *ú-tam-mi-ku-nu-ši šamû(an) ù eršetu(ki) [anu(an)] ù an-tum<sup>d+</sup>en-líl ù<sup>d</sup>nin-líl<sup>1</sup>*  
 180'a. *ú-tam-mi-ku-nu-ši šîn<sup>(d30)</sup> šamaš<sup>(d)utu</sup> ù addu<sup>(d)iskur</sup> ilū(dingir<sup>mes</sup>) qar-du-ti*  
 180'b-181'a. *ú-tam-m[i-ku-nu]-<sup>r</sup>ši<sup>d1</sup> [zi- d]a\*-dú-ud-dú-<sup>r</sup>bu<sup>1</sup> qu-ut-re-na ù<sup>d</sup>níssaba*  
 181'b-182'a. *ú-tam-mi-ku-nu-ši<sup>r</sup>d1 x [...] ù a<sup>om</sup>m<sup>2</sup>-<sup>1</sup>ma<sup>2</sup>-ša-ti<sup>2</sup> [o]-<sup>r</sup>a<sup>2</sup><sup>1</sup>-ad nāru(id) ù būrtu(pú)*  
 182'b-183'a. *i-sà-a i-sà-a [šēp(gir)-ku-nu lu-ú (?)] pá-r-sat*  
 183'b. *šūtu<sup>(im)</sup>u<sub>19</sub>-lu li-zi-qa at-tu-<sup>r</sup>nu<sup>1</sup> l[a te-zi-qa-ni]*  
 184'a. *iltānu<sup>(im)</sup>si-s]á kimin at-tu-nu l[a] te-zi-qa-ni*  
 184'b. *[šadû<sup>(im)</sup>kur-r]a kimin [at-tu-nu la te-zi-qa-ni]*  
 185'a. *amurru<sup>(im)</sup>mar-tu kimin [at-tu-nu la te-zi-qa-ni]*  
 185'b. *[i-sà-a i]-sà-a ri-i-qa ri-i-qa*
- 179'b. ¡Os conjuro por el cielo y la tierra, por Anu y Antu, por Enlil y Ninlil!  
 180'a. ¡Os conjuro por Šîn, Šamaš y Adad, los dioses heroicos!  
 180'b-181'a. ¡[O]s conjuro por la [har]ina, por el incienso y el grano (ofrendados)!  
 181'b-182'a. ¡Os conjuro por [...] y por [...], por el río y la poza!  
 182'b-183'a. ¡Idos, idos! ¡[Que vuestros pies] se aparten!  
 183'b. ¡Sople el viento sur y vosotros n[os] sopléis!  
 184'a. ¡Ídem el [viento nor]te [y vosotros no sopléis]!  
 184'b. ¡Ídem el viento este [y vosotros no sopléis]!  
 185'a. ¡Ídem el viento oeste [y vosotros no sopléis]!  
 185'b. ¡[Idos, i]dos! ¡Partid, partid!

La invocación de distintos dioses, elementos cúltricos y fuerzas cósmicas, por las que se conjuran los males representados por las figurillas, constituye la parte más importante del encantamiento, que no ofrece introducción ni descripciones de los demonios, sino sólo estas conjuraciones y fórmulas de expulsión. En esta ocasión, nuestra fórmula aparece acompañada, únicamente, de otra expresión de expulsión (“¡idos, idos!”). “Vosotros” se refiere a los demonios contra cuyos ataques se dirige el ritual: se ordena, pues, a los demonios que no soplen. Con ello se hace referencia, probablemente, no a los demonios en sí, sino al viento que los transporta, y con el que se confunden.

§2. La serie *Muššu'u*, literalmente “frotación”, que pretende alcanzar la expulsión de los males que aquejan al paciente mediante la acción combinada de conjuros y masajes, contiene en su quinta tablilla un largo encantamiento en que el paciente se declara “hijo”

<sup>29</sup> *KBo* 36 29 // *KBo* 9 50 // *KUB* 37 93, ed. Schwemer (1998: 99) y Scurlock (2006: 521-523 n° 221), colacionado en fotos. Notas a líneas: 180'b-181'a restaurado con *Muššu'u* IV 83, véase Böck (2001/2002: 232; 2007: 178-179 ad 83). Se trata sin duda de una escritura fonética de *zi-dub-dub-bu*; la propuesta de lectura de Scurlock (2006: 522) es imposible; en las ll. 183'b-184'a leemos *lā tezīqāni*, siguiendo a Farber (2000: 233).

de varias parejas de dioses, poniéndose así bajo su protección: “el hombre, el hijo de su dios, es de Anu y de Antu, es de Enlil y Ninlil, es de Ea y Damkina, es de Sîn y Ningal”, etc. (ll. 69-72). Tras una larga letanía, en que se enumeran unas dos decenas de parejas divinas y templos, comienzan las fórmulas de expulsión, que se refieren a varios demonios, con nombres más bien genéricos, como “malvado” (*lemnu*), “enemigo” (*ayyābu*), “cualquier mal” (*mimma lemnu*), etc. Tras algunas execraciones, más o menos típicas (ll. 90-95, p.ej. “¡vuelve como la oveja a tu redil, como el buey a tu establo, como el pájaro a tu nido!”), se conjura al demonio en nombre de varios dioses (Ninurta, Šamaš, Sin, Gibil, Luḫuššu – una forma de Nergal- y, finalmente, Marduk) y se le ordena que cese de “espíar” al paciente. En ese momento, en una expresión polar, se le exhorta a marcharse con el viento, irse con la tormenta y dar vueltas o darse la vuelta con el torbellino<sup>30</sup>:

102. *šum-ma ina maššarti(en-nun) mūši(gi<sub>6</sub>) u kal ūmi(ud-mi) ta-ḫi-ṭa-dš-šum-ma*  
 103-104. *it-ti šāri(im) a-lik it-ti me-ḫe-e šu-te-ši-ir (|| ḫarrāna(kaskal))*  
 105. *it-ti a-šam-šu-tum (|| šā šēri(edin)) lu-ú ṣa-a-a-da-ta lu-ú ta-a-a-ra-ta*  
 106. *šutu(im<sub>u18</sub>-lu) iltānu(im<sub>si</sub>-sá) šadū(im<sub>kur</sub>-ra) amurru(im<sub>mar</sub>-tu)*  
 107. *šā-a-ri er-bet-ti li-zi-qú-<sup>r</sup>nim<sup>1</sup>-ma*  
 108. *at-ta man-nu mim-ma lem-nu šā ina zumur(su) ananna(nenni) mār(a) ananna(nenni)*  
 109. *[e] taṭ-ḫa-a e ta-zi-qa e ta-saḫ-ḫur*
102. ¡No lo espíes durante las viglias de la noche o a lo largo del día!  
 103-104. ¡Vete con el viento, márchate (|| ponte en camino) con la tormenta!  
 105. ¡Con la tolvanera de la estepa gira, da vueltas!  
 106. ¡Que el viento del sur, el del norte, el del este y el del oeste,  
 107. que los cuatro vientos soplen hacia mí!  
 108. ¡Tú, quienquiera que seas, “todo mal”, que (estás) en el cuerpo de fulano, hijo de mengano,  
 109. no te me acerques ni soples hacia mí ni me merodees!

De nuevo nuestra fórmula sigue inmediatamente a las conjuraciones. Está rodeada aquí por la expresión *atta mannu*, “tú, quienquiera que seas”, junto a varios vetitivos y un juramento promisorio (l. 102). Las ll. 103-104, que invocan diferentes vientos para que expulsen al demonio “todo mal”, son poco comunes. Aunque “la tormenta” y “el

<sup>30</sup> *Muššu<sup>u</sup> V* 102-109. Notas a líneas: L. 102 la oración de *šumma* debe ser un juramento de tipo “promisorio”, lit. “(ay de ti) si lo espías de noche y de día”, véase *GAG* §185g y Farber (1975). Sobre el uso del verbo *ḫāṭu* con los vientos, véase el excuso en I.5.2.1.2.1. L. 109 los mss. divergen en este punto: A *[e] <sup>r</sup>taṭ<sup>1</sup>-ḫa-a <sup>r</sup>e<sup>1</sup> ta-zi-qa e <ta>-saḫ-ḫa-r[i] || L [e taṭ]-<sup>r</sup>ḫa<sup>21</sup> e tap<sup>12</sup>-qí-du e ta-as-suḫ-ra*, “¡[no te acerqu]es ni me vigiles ni me merodees!” || O *a-i ta-<aṭ>-ḫa-a tūra(gur-ra) a <ta>-zi-qa a ta-s[a]ḫ-ḫur*, “¡no te me acerques, vuélvete, no soples hacia mí ni me merodees!”.

torbellino”<sup>31</sup> aparecen numerosas veces asociados a la acción de los demonios (v. más adelante p. 58 y ss.), el hecho de que aparezca también *šāru* nos hace pensar que estamos más bien de nuevo ante la concepción de los demonios que soplan dentro de un viento: por ello se suplica que se marchen, llevándose al demonio que portan. Es entonces cuando aparece la ya conocida fórmula, en esta ocasión expandida con una recapitulación, “los cuatro vientos”, y se exhorta al demonio que está dentro del cuerpo del paciente a abandonarlo. Los tres verbos que cierran el conjuro, que varían en los diversos manuscritos, deben estar en conexión con los vientos que se invocan: mientras que a aquéllos se les pide que “soplen” (*zāqu*), a los demonios se les pide que no “se acerquen”, “soplen” (*ē tazīqā*), o “merodeen”. De nuevo, pues, el soplo de los cuatro vientos aparece ante el orante como un factor deseable, como una medida profiláctica para evitar el soplo del viento del demonio.

§3. El tercer conjuro que se analiza está dirigido a la diosa Ištar como “pastora que guía al ganado”. No presenta exactamente la fórmula referida arriba, sino una semejante. Se enumera un total de 13 demonios que pueden atacar al orante, y se concluye la lista con “cualquier (otro) mal, cualquiera que sea su nombre, que en mi cuerpo, mi carne y mis tendones está siempre presto a acabar con mi vida”, con lo que el orante se cuida de que sea un demonio no nombrado el responsable de su desgracia. Al finalizar esta lista litánica, se suplica a Ištar que actúe contra los mismos, que los “somete” (l. 80 *ana idīki terrīšu*, “sómételo a tu poder”), y se intenta lograr la expulsión de los mismos con varias fórmulas más o menos originales<sup>32</sup>:

81a. *kīma(gim) zanān(sur) kakkabi(mul) ana erṣeti(ki-[tim) rapašti(dagal-tim)] lim-qut-ma*

81b-82. *kīma(gim) na-al-ši erṣeti(ki-tim) rapašti(dagal-t[im] ) o o o] it-ti šāri(im) a-a i-ziq-qa*

<sup>31</sup> La expresión *ašamšūtu ša šēri*, “torbellino de la estepa”, está documentada algunas veces en la lit. magico-médica (CAD A/2 412b c)). Al parecer se entiende este *ašamšūtu ša šēri* y el *šār šēri*, “viento de la estepa”, en general como un “viento que trae enfermedad”, véase BAM 574 ii 23 (editado abajo, en p. 301): *š[ār šēri edip nadi itanakkīšu šēra malâ ināšu*, “(el paciente) está hinchado con el v[iento] de la estepa, (que) ha caído sobre él y lo ha embadurnado: la estepa le cubre el rostro”. De *ašamšūtu* se ha propuesto que debe identificarse más bien una tolvanera o remolino de arena (“dust devil”, véase Saggs (1973: 272)) que un torbellino al uso, de ahí el empleo de los verbos “girar” o “darse la vuelta”. Nótese que el ms. A de *Muššu’u* V 105 lee sólo *ašamšūtu*, sin *ša šēri*.

<sup>32</sup> K.2001+ // KAR 57+ LKA 70, ed. Farber (1977: 131). Notas a líneas: L. 82 CAD N/1 203a propone restaurar el verbo [*liznun*], “¡llueva!”, mas esto requeriría una preposición antes del *erṣetu rapaštu*; en L. 83 la restauración está basada en el pasaje de *Muššu’u* V 103-104 (véase arriba).

83. *it-t[i me-ḫe-e lil-lik (?)] it-ti ʿim-ḫulʿ-[li liš-te-ši-ir-ma (?) a-a i]-tur*

81. ¡Que como una lluvia de estrellas caiga al Sub[mundo], que como el rocío

82. [...] el Submundo! ¡Que no sople junto al viento!

83. ¡[Váyase] junt[o a la tormenta], junto al viento ma[lvado márchese y no vu]elva!

A esto siguen, tras unas líneas fragmentarias, varias fórmulas bien conocidas (ll. 86-90), como “¡que cruce el río y atravesie la montaña!”, o “¡que como el humo ascienda al cielo, que como el tamarisco cortado no pueda volver a su lugar!”. Se cierra el encantamiento con una invocación de la autoridad de Ištar para refrendar estas execraciones<sup>33</sup>. La fórmula que invoca los vientos no es, pues, completamente igual a la analizada en este capítulo, mas su semejanza con la de *Muššu'u* (§2), *si vera lectio*, además del contexto de fórmulas execratorias, indica que se trata de una variante.

§4. El “encantamiento-plegaria” *Šamaš 79*, dirigido al dios solar, contiene la fórmula de los cuatro vientos. El extenso ritual que acompaña al conjuro (o 16-26), que ha de realizarse en la noche “de un día fasto de un mes favorable” prescribe la disposición de una vasija de tipo *agubbû* con numerosas plantas y minerales, que ha de dejarse expuesta “bajo las estrellas” toda la noche<sup>34</sup>. Por la mañana, a la vera de un río “de difícil acceso” han de erigirse tres altarcillos, sobre los que se ha de disponer pan para Šamaš y esparcir harina, además de un pastel de miel y mantequilla; posteriormente se prescribe la disposición de otras ofrendas y triple recitado del encantamiento ante Šamaš. En este, tras las fórmulas típicas (“¡hazlo cruzar el río, aléjalo 3600 dobles-horas de mi cuerpo!”, etc.), el orante pide ser purificado con las plantas rituales (el tamarisco y la saponaria), e invoca el soplo de los cuatro vientos<sup>35</sup>:

r 17. *kīma(gim) ʿqutʿ-riʿ[li-tel-li šamê(an)-ʿe\*] kīma(gim) ʿbi-ni našḫi(zi-ḫi)*  
*ana ašri(ki)-šú a-a itūr(gur-ru)*

18. *ʿbi-nu li-ʿlil-an-niʿ[maštakal(ʿin<sub>6</sub>-nu-ú)š\*] lip-šur-an-ni*

19. *lid-di-na me-lam-ma-šā-m[a eršetu(ki-tim) lum-n]i\* lit-bal*

20. *šūtu(ʿu<sub>18</sub>-lu) li-zi-qa-am-ma lemuš(ʿhul)-šūʿ\*-[nu] ʿla<sub>1</sub>\* ʿi\*-zi<sub>1</sub>\*-qa*

<sup>33</sup> Se usa la fórmula “por tu augusto mandato que no puede modificarse y tu firme aserción que admite cambio”, también usada en §4. Sobre esta fórmula en *šūʿilas* y otros encantamientos, véase Mayer (1976: 300-306, 358).

<sup>34</sup> Sobre la exposición a las estrellas, véase el estudio de Reiner (1995: 47 y ss.).

<sup>35</sup> K.2535+ (*AMT* 71s/1), editado por Ebeling (1955) y traducido por Foster (2005a: 749-751 §III.51o), colacionada en 12/2011. Notas a líneas: en L.18, sobre la significación del uso del tamarisco y la saponaria en magia, véase abajo I.2.2.2. En la L.24 se sigue a Seux (1976: 457 n. 35).

21. *iltānu*(<sup>im</sup>si-sá) kimin : *šadû*(<sup>im</sup>kur-ra) kimin : \* *amurru*(<sup>im</sup>m[ar.tu]) kimin

22. *ina qí-bit-ka šir-tum šá la\* uttakkaru*(k[úr-ru])

23. *ù an-ni-ka ke-e-nu šá la\* innennû*(ba[l-ú])

24a. *ana-ku annanna*(nenni) *mār(a) annanna*(nenni) *lu-ub-luṭ lu-uš-lim-ma*

24b. *nar-bi-ka lu-šá-pi dā-lí\*-[lī-ka lud-lul]*

r 17. ¡Que como el humo ascienda al cielo, que como el tamarisco cortado no pueda volver a su lugar!

18. ¡Que el tamarisco me purifique, que la [saponaria] me libere!

19. ¡Que me dé su brillo [la tierra] y se lleve mi m[al]!

20. ¡Que sople para mí el viento del sur y no sople s[u] mal!

21. ¡Que el viento del norte ídem! : ¡Que el viento del este ídem! : ¡Que el viento del oeste ídem!

22. ¡Por tus augustas órdenes que no pueden modificarse,

23. y tu firme aserción, que no admite cambio!

24. Yo, fulano, el hijo de mengano, ¡viva y prospere! ¡Ensálce yo tu poder, [alabe] tu gloria!

A esto sigue inmediatamente la fórmula conclusiva que invoca el poder de Šamaš para llevar a cabo los deseos expresados por el orante. La expresión *lemuššunu*, “su mal”, debe referirse a los numerosos males contra los que se dirige el texto, entre otros: el “juramento” (sc. roto) (*māmītu*), la pérdida (*ḫuluqqu*), la brujería (*kišpu*, *ruḫû*, *rusû*) y algunas enfermedades, como el *ḫīpi libbi*, “melancolía”. En este encantamiento se reconoce muy clara la sucesión de hechos con que el orante espera alcanzar la liberación, que aquí enunciamos simplemente y más abajo, en I.1.1.3, analizaremos con más detalle:

1. Expulsión del mal, lograda mediante analogías<sup>36</sup> (l. 17).

2. Purificación del orante: queda libre del mal gracias al tamarisco, la saponaria y la tierra (ll. 18-19, véase I.2.2.2).

3. Recepción por parte del paciente de la energía positiva trasladada por los vientos (libres de males que los habiten, ll. 20-21).

§5. El siguiente texto analizado es una larga ceremonia, dirigida contra “brujos y brujas” y contra “cualquier mal” (*mimma lemnu*)<sup>37</sup>: de ellos pretende librarse el paciente aprovechándose del espectro de un muerto que no ha recibido los ritos funerarios apropiados, logrando que acompañen a éste al Submundo. Para ello se invoca a Gilgameš, juez del Inframundo, a los Anunnaki, dioses del mismo, y a Šamaš, que en la literatura mesopotámica aparece numerosas veces vinculado al Submundo, sin que podamos explicar

<sup>36</sup> Sobre las analogías en la magia mesopotámica como modo de conseguir el fin deseado, véase Böck (1999: 415-424).

<sup>37</sup> Véase la descripción del ritual en Abusch (1986: esp. 151).



de modo totalmente satisfactorio la razón<sup>38</sup>. En una sección de la misma, cuyo contexto no puede restaurarse completamente, se halla la fórmula que se analiza entre varias execraciones<sup>39</sup>:

- ii 49. [o o o o o] x x *ki-ma im-ba-ri lim-q[ut<sup>2</sup>-ma]*  
 ii 50. *a-a [i]-zi-qa ki-šir libbi(šà)-šú-nu lip-[pa-šir]*  
 ii 51. *li-is-su-ú šār(im) bēri(danna) ina zumrī(su)-[ia]*  
 ii 52. *ana<sup>d</sup> nam-tar šukkal(sukkal) eršeti(ki-tim) pi-qid-su-n[u-ti]*  
 ii 53. *itti(ki)<sup>d</sup> a-nun-na-ki abulla(abul) li-ru-bu-ma a-[a i-tu-ru]*  
 ii 54. *<sup>id</sup> hu-bur li-ru-bu-ma a-a is-saḥ-r[u]*  
 ii 55. *abul(ká-gal) ka-mu-ti li-ru-bu-[ma nu-ú-ra (?)] a-a imurū(igi-r[u])*  
 ii 56. *itti(ki) mītūti(ug<sup>m</sup>[<sup>cs</sup>]) lim-ma-nu-ú itti(ki) balṭūti(ti<sup>mes</sup>) a-a [im-ma-nu (?)]*  
 ii 57. *li-is-su-ú li-ri-qu ina zumrī(s[u]-ia)*  
 ii 58. *šutu(im<sup>1</sup>) iltānu(im<sup>2</sup>) šadū(im<sup>3</sup>) amurru(rim<sup>4</sup>) li-zi-qu-n[im-ma]*  
 ii 59. *šār(im)-šú-nu a-a i-zi-qa šā x x <sup>r</sup>ina<sup>2</sup> zumrīya(su<sup>2</sup>-m<sup>1</sup>[u<sup>2</sup>] bašū(gál-u) (?)*  
 ii 60. *kašāpu(uš<sub>11</sub>-zu) kaššaptu(<sup>munus</sup>uš<sub>11</sub>-zu) x x x x x x x [o (o)]*  
 ii 61. *šā kiš-<sup>r</sup>pu<sup>1</sup> ru-[ḥe]-<sup>r</sup>e ru<sup>1</sup>-se-<sup>r</sup>e<sup>1</sup> [up-š]a-še-e lemnūti(h[ul-ti])*  
 ii 62. *e-pu-ša ú-<sup>r</sup>še<sup>1</sup>-pi-šā is-ḥu-ra <sup>r</sup>i<sup>2</sup>-še<sup>2</sup>-<sup>2</sup>a<sup>2</sup>*
- ii 49. ¡..., que caigan como la niebla!  
 ii 50. ¡Que no [so]plen, que se di[suelva] su ira!  
 ii 51. ¡Que se alejen 3600 dobles-horas de mi cuerpo!  
 ii 52. ¡Confial[os] a Namtar, el visir del Submundo!  
 ii 53. ¡Crucen con los Anunnaki las puertas (sc. del Submundo) y n[on] puedan volver!  
 ii 54. ¡Entren en el río Hubur y no puedan torn[ar]!  
 ii 55. ¡Que crucen la puerta de la mazmorra y no vuelvan a ver [la luz]!  
 ii 56. ¡Que sean contados entre los muertos, que no se cuenten entre los vivos!  
 ii 57. ¡Que se alejen, que se aparten de mi cuerpo!  
 ii 58. ¡Que soplen hacia mí el viento sur, norte, este y oeste!  
 ii 59. ¡Que su viento no sople! Aquel que [... está] en mi cuerpo,  
 ii 60. el brujo y la bruja [...]  
 ii 61. cuanta brujería, hechicería, maldiciones y males contra mí  
 ii 62. ha llevado a cabo por sí misma o sirviéndose de otro, y ha perseguido o *escudriñado*.

Estas oraciones que buscan enviar los males al sitio de donde proceden, esto es, al Submundo, son originales de esta ceremonia, mas se mezclan con varias de las fórmulas

<sup>38</sup> Véanse las reflexiones de Steinkeller (2005: 23-24).

<sup>39</sup> VAT 13657 (*LKA* 90) ii 50-62 // K.6793+ o 44-48, la numeración de líneas y la restauración de *LKA* 90 sigue K.6793+, leído en foto. La foto publicada como *LKA* 90 ii es difícilmente legible, las lecturas ofrecidas aquí son provisionales. La última ed. es la de Ebeling (1931: 129 n° 30[a]), que ha quedado ciertamente obsoleta. Abusch y Schwemer (2011: 14b) han prometido una nueva edición de este ritual, véase provisionalmente las notas de Abusch (1986: 150-151 n. 14; 2002: 76, 93). Notas a líneas: L. 55 lectura de von Soden, bibliografía y paralelos en Lambert (1960a: 117 *ad* 25); ll. 61-62 leídas según Schwemer (2007a: 12).

execratorias que han aparecido ya: así, las ll. ii 51 ó 57. Todas las fórmula pretenden alejar el mal del orante; ninguna de ellas parece estar dirigida a purificarlo. La invocación de los cuatro vientos parece pretender aquí alejar los males de tipo incorpóreo que acechan al orante: en un momento concreto de la historia de la antigua Mesopotamia, probablemente en el paso del II al I milenio (véanse p. 66 y ss.), las brujas comienzan a ser descritas en la literatura exorcística cada vez más como demonios: son “humos” que soplan “con el viento”, que afectan al paciente del mismo modo que los demonios.

§6. Un muy dañado ritual contra la brujería que contiene una plegaria dirigida a Girra usa también la fórmula que analizamos contra las brujas, entre otras fórmulas para expulsar a los demonios<sup>40</sup>:

- 2' [šūtu(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) li-zi-qa-a]m-ma at-tu-nu [la ta-zi-qa-ni]  
 3' [iltānu(<sup>im</sup>si-sá) li-zi-qa-a]m-ma at-tu-nu [la ta-zi-qa-ni]  
 4' [šadū(<sup>im</sup>kur-ra) kimin amurru(<sup>i</sup>m mar-tu) [kimin]  
 5' [ki-ma qut-r]i li-tel-li a-n[a šamē(an-e)]  
 6' [ki-ma bīni(<sup>giš</sup>li) našbi(z)i-bi] ana ašrīšu(ki-šú) a-a itūr(g[ur-ru])  
 r 2'. ¡[Que sople p]ara mí [el viento del sur y no sopléis] vosotros!  
 3'. ¡Que sople p]ara mí [el viento del norte y no sopléis] vosotros!  
 4'. ¡[Ídem el] viento del este, [ídem] oeste!  
 5'. ¡[Como el hu]mo ascienda a[l cielo],  
 6'. [como el tamarisco corta]do no [vuel]va a su lugar!

§7. Esta concepción, que podríamos llamar “aérea” o “etérea” de los demonios, subyace también al conjuro contenido en un largo *namburbû*. Los *namburbû* (del sumerio nam-búr-bi, literalmente, “su solución”) son rituales dirigidos a contrarrestar el mal que anuncia un presagio. El que nos ocupa es de tipo “general”, esto es, está dirigido contra males presagiados por muy distintos agentes, que son enumerados en una larga lista, a modo de letanía (con la fórmula *ina lumun x*, “en el mal de x”), en la que se suplica a la tríada de dioses invocada en el incipit – Ea, Šamaš y Asarluhi – que salven al orante<sup>41</sup>:

<sup>40</sup> VAT 13624+ VAT 13880 (*KAL* 2 33), se sigue la reconstrucción de Schwemer (2007c: 85-87). Véanse las notas sobre este texto en Abusch y Schwemer (2011: 15a).

<sup>41</sup> *LKA* 109 r 3'-8', editado por Maul (1994: 475-476). Notas a líneas: l. 2' En época NA, ser llamado “demonio” o “hijo de demonio” era un denuesto común, véanse varias referencias en Frahm (1997: 266) – quizá haya que interpretar así esta súplica. l. 3' Maul no propone ninguna reconstrucción para el espacio roto. Ebeling, seguido por Seux (1976: 351) y Foster (2005a: 647), propuso *šaru* [*tābu lizīqa*]m-ma, pero esta expresión, sin un posesivo,

- 1'. [o o o o o o] *šu-ti-qa-nin-<sup>r</sup>ni-ma<sup>1</sup>*  
 2'. [o o o o *ana*] *šir(uzu) a-sak-ki la am-<sup>r</sup>man-ni<sup>2</sup>*  
 3'. *šār(<sup>r</sup>im<sup>1</sup>) [erbeti(limmu-ba) (?) li-zi-qa-a]m<sup>2</sup>-ma lumuš(hul)-šú-nu a-a i-z[i-qa]*  
 4'. *šūtu(<sup>im</sup>u<sub>[18-lu]</sub> li-zi-q)a-am-ma lumuš(hul)-šú-nu a-a i-zi-qa*  
 5'. *iltānu(<sup>im</sup>si-[sá] li-zi-q)a-am-ma lumuš(hul)-šú-nu a-a i-<sup>r</sup>zi<sup>1</sup>-[qa]*  
 6'. *šadū(<sup>im</sup>kur-ra) [li-zi-qa]-am-ma lumuš(hul)-šú-nu a-a i-z[i-qa]*  
 7'. *amurru(<sup>im</sup>mar-tu) <sup>r</sup>li-zi<sup>1</sup>-qa-am-ma lumuš(hul)-šú-nu a-a i-zi-qa*
- 1'. [...] ¡Procurad que los supere!  
 2'. [...] ¡No sea contado yo entre los *asakku*!  
 3'. ¡[Sopl]en para mí [*los cuatro*] vientos y no sople el mal agujero de ellos (sc. de estos males)!  
 4'. ¡[So]ple para mí el viento del sur y no sople el mal agujero de ellos!  
 5'. ¡[So]ple para mí el viento del norte y no sop[le] el mal agujero de ellos!  
 6'. ¡[Sop]le para mí el viento del este y no so[ple] el mal agujero de ellos!  
 7'. ¡Sople para mí el viento del este y no sople el mal agujero de ellos!

A esto sigue la conocida fórmula de invocación del poder de los tres dioses para cumplir los deseos formulados (véase n. 33) y el final de la plegaria. El mal al que se refiere la expresión *lumuššunu* debe ser el que auguran los sucesos ominosos enumerados, contra los cuales se dirigen los conjuros de tipo *namburbû*: así se ha traducido. El mal agujero es también susceptible de soplar como un viento y, como tal, de ser apartado por el soplo de los vientos<sup>42</sup>. Con la aparición de la fórmula en este conjuro se pretende, pues, apartar todos los males del amenazado por ellos.

§8. Otro *namburbû*, que intenta acabar con el mal presagiado por los movimientos de varias aves, se invoca al viento, en este caso a la tormenta, para que aparte dicho mal del orante<sup>43</sup>:

76. *šamaš(<sup>d</sup>utu) bēlu(en) réme-nu-ú lumun(hul) iṣṣūrī(mušen<sup>mc</sup>) šá-šú-nu*

sería única: por ello, Mayer (1976: 229 sub RA 48) propone *šār-[ka ṭāba lizīqa]m-ma*. Habría que reconstruir, en cualquier caso, *šār-[kunu]*, dado que son tres los dioses invocados, y el espacio parece insuficiente. Nuestra reconstrucción se basa en la aparición de *šār erbeti* al final de la enumeración en algunas de estas fórmulas, como en la de *Muššu'u* (§2).

<sup>42</sup> Recientemente, Tz. Abusch ha estudiado algunos casos de intertextualidad entre la literatura contra la brujería y los *namburbû*, concluyendo que «the connection of *namburbi* and witchcraft owes its existence primarily to the fact that the witch could send evil omens, that is, that the witch could control / manipulate natural and man-made objects that would bring evil onto the human, and that these were treated as if they were omens or had the same force as omens» (Abusch, 2008: 63).

<sup>43</sup> K.2999+ y duplicados (Maul, 1994: 242-243).

šār(im) ʿbērī(danna)<sup>1</sup> [li-nes-si]

77. me-ḥu-u le-m[u-ut-tu an]-ʿni-tu li<sup>1</sup>-[in-n]a-siḥ lip-pa-šir li-šá-bil

78. kīma(gim) qut-ri l[i-tel-li šamē(an)-ʿe<sup>1</sup>] kīma(gim) bīni<sup>(gīs)</sup>šinig) naṣḥi(zī-ḥi)

ana ašrī(ki)-šu [a]-a i-tur

76. ¡Que Šamaš, el misericordioso señor, aleje el mal (presagiado) por estas aves 3600 dobles horas!

77. ¡Que la tormenta aleje este mal, que lo libere y se lo lleve!

78. ¡Que como el humo ascienda al cielo, que como el tamarisco cortado no pueda volver a su lugar!

De nuevo, pues, aparece entre fórmulas típicas de expulsión de demonios, seguidas únicamente por las fórmulas de conclusión con las que el orante expresa su deseo de seguir viviendo. En este caso, al igual que en varios de los anteriores, con la invocación de los vientos el orante pretende alejar el mal de su cuerpo.

§9. En el encantamiento médico *BAM* 212, dirigido contra demonios que afectan a diferentes partes del cuerpo, aparece una fórmula repetida casi treinta veces: “mi cabeza está enferma: ¡(transfiérela) a tu cabeza!”, enumerando distintas partes del cuerpo, *a capite ad calcem*. Una vez que se llega a los pies, aparece la ya conocida fórmula, de nuevo cerrando el conjuro<sup>44</sup>:

36. šūtu<sup>(im1)</sup> li-zi-qam-ma at-ta la [te-zi-qa-ni (?)]

37. iltānu<sup>(im2)</sup> kimin šadū<sup>(im3)</sup> kimin amurru<sup>(im4)</sup> k[imi]n

38. [o o] ʿx<sup>1</sup> eli(ugu) ʿdgu<sup>1</sup>-[la o o (o)]

39. šumma([be]-ma) iturrū(gur)-ma la-an-b[a<sup>12</sup>] t[u<sub>6</sub>-é]n

36. ¡Sople para mí el viento del sur, mas vosotros no sopléis!

37. ¡Ídem el viento del norte, ídem el viento del este, ídem el viento del oeste!

38. [...] sobre Gu[la ...].

39. Y si vuelven, ¡átalos! Encantamiento.

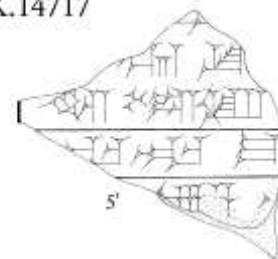
El ritual (ll. 40-48) prescribe el modelado de una figura de barro y cera del demonio “todo mal”, su maceración con varios elementos mágicos durante un período de tiempo y, finalmente, su enterramiento en un lugar deshabitado. La sección final de este encantamiento es tan breve que no hay lugar para ninguna fórmula más que ésta.

<sup>44</sup> *BAM* 212 36-39, editado por Geller (2010c: 8-12).

§10. Un breve ritual apotropaico, recientemente publicado, contiene la misma fórmula, junto a las conocidas expresiones “como el humo ascienda al cielo” y “como el tamarisco cortado no pueda volver a su lugar”<sup>45</sup>, de nuevo cerrando el conjuro.

§11. El diminuto fragmento K.14717, publicado aquí con la amable venia de los fiduciarios del Museo Británico, contiene los restos de la misma fórmula cerrando un conjuro. Su tamaño impide conocer el tipo de encantamiento del que se trata, y no parece poder unirse a ningún otro de los otros pasajes con esta fórmula que se estudian en esta sección<sup>46</sup>:

K.14717



- 1'. [o o] x [...]  
 2'. šūtu([<sup>im</sup>]u<sub>18</sub>-l[u] li-zi-qa-am-ma at-tu-nu la ta-zi-qa-ni (?) iltānu(<sup>im</sup>si-sá) kimin]  
 3'. šadû(<sup>im</sup>kur-ra) kimin [amurru(<sup>im</sup>mar-tu) kimin ...]  
 4'. [k]a-inim-ma [...]  
 5'. [én (?)] x x [...]
- 
- 1'. ...  
 2'. [¡Sople para mí el vie]nto del sur, [mas vosotros no sopléis! ¡ídem el viento del norte,]  
 3'. ídem el viento del este, [ídem el viento del oeste! ...].  
 4'. Encantamiento: [...].  
 5'. [Encantamiento]: ....

<sup>45</sup> VAT 13868, ed. Maul y Strauß (2011: 86-88 n° 38). Su incipit, ÉN i-sa-a i-sa-a ri-i-qa[a ri-i-qa o o o o o o], aparece en otros encantamientos, mas no parecen ser duplicados (Maul y Strauß, 2011: 88 ad 2').

<sup>46</sup> K.14717. Notas a líneas: L.5' al principio es tentadora la lectura [DÛ-DÛ-B]I, pero el espacio parece insuficiente.

#### I.1.1.1. PLAGAS

§12. Seres menos etéreos son los que pretende eliminar un encantamiento relacionado con la serie *Zuburudabeda*. El objetivo de esta serie, que se estudia con más detenimiento abajo, en I.5.2, es el exterminio de las plagas que asolan las cosechas: para ello se convoca a los cuatro vientos como protectores de las actividades rurales. El pasaje estudiado aquí pertenece al final del encantamiento – lo que coincide con la posición de la fórmula en el resto de los encantamientos (I.1.1.3) –, y se sitúa entre otros varios optativos, encaminados a conseguir el exterminio de la plaga<sup>47</sup>:

- ii 10. *liq-lu-ú* x [o o o o o o o o o o]  
 11. *lik-mis-ku-nu-ši a-bu-*[*bu* o o o o o o o o]  
 12. *lik-mis-ku-nu-ši šu-ru-up-p*[*u-ú* o o o o *šutu*<sup>(im1)</sup>]  
 13. *li-zi-qa-am-ma at-tu-nu l*[*a ta-zi-qa iltānu*<sup>(im2)</sup>]  
 14. *li-zi-qa-am-ma at-tu-nu la* [*ta-zi-qa šadū*<sup>(im3)</sup>]  
 15. *li-zi-qa-am-ma at-tu-nu la t*[*a-zi-qa amurru*<sup>(im4)</sup>]  
 16. *li-zi-qa-am-ma at-tu-nu la t*[*a-zi-qa*]  
 17. <sup>d</sup>*a-num* <sup>d</sup>*en-líl* *u* <sup>d</sup>*ea*(idim) *ši-pir-tu*[*m pu-uš-še-ra*]  
 18. <sup>d</sup>*šamaš*(utu) *ši-pir-tum pu-uš-š*[*e-er*]  
 ii 10. ¡Que queme [...]!  
 11. ¡Que el diluvio os apile [...]!  
 12. ¡Que el escalofrío os reúna [...]! ¡[Que el viento del sur]  
 13. sople hacia mí, y n[o sopléis vosotros! ¡[Que el viento del norte]  
 14. sople hacia mí, y no [sopléis vosotros! ¡[Que el viento del este]  
 15. sople hacia mí, y no so[pléis vosotros! ¡[Que el viento del oeste]  
 16. sople hacia mí, y no so[pléis vosotros]!  
 17. ¡Que Anu, Enlil y Ea [cancelen su t]area (sc. la de la plaga),  
 18. que Šamaš canc[ele] su tarea!

En este conjuro, la eliminación de la plaga comprende dos fases: unos vientos son los encargados de reunirla y, otros, de transportarla lejos del campo, de hacer que “no

<sup>47</sup> BM 45686+, editado por George y Taniguchi (2010: 123-135 n° 24). Notas a líneas: L. ii 11-12 los editores leen aquí *liqtupkunūši*, del verbo *qatāpu*, “cortar” (generalmente dicho de frutas, véase CAD Q 164-165) y proponen, como alternativa, *likritkunūši*, de *karātu*, “cortar” (2010: 135 ad ii 11-12). Aquí se propone una derivación de *kamāsu*, “reunir”, de forma tentativa. L. 13-16 los editores afirman que el nombre del viento está «inexplicably absent» (2010: 135 ad ii 13-16): lo cierto es que al final de línea hay espacio para más signos de los que reconstruyen, y que en esta tablilla aparecen encabalgamientos en todas las líneas cuyo final se conserva (por ejemplo ii 21-22, 28-29, 29-30, etc.).

sople”. Este texto es especialmente significativo porque reutiliza un motivo exorcístico (el de invocar los vientos para impedir que el viento del mal sople) de un modo literal, no metafórico, como en los casos que se han venido estudiando. No se usan ya contra demonios incorpóreos, sino contra insectos, que pueden ser física y visiblemente transportados por el viento<sup>48</sup>. ¿Quiere esto decir que los demonios son, para el exorcista babilonio, tan corpóreos y reales como los insectos que asolan los sembrados, es decir, que el mundo místico y el mundo natural eran indiferenciables<sup>49</sup>? En otras palabras, ¿distinguían los babilonios entre agentes naturales y sobrenaturales?

En realidad, la pregunta está mal encaminada. Como afirma Evans-Pritchard (1973 [1965]: 175-176), «tenemos la idea de la ley natural, y la palabra “sobrenatural” apunta, para nosotros, a algo que excede de las habituales operaciones causales, pero bien puede ser que el hombre primitivo vea algo muy distinto en todo esto. Por ejemplo, muchos pueblos están convencidos de que las muertes se deben a brujería. [...] En verdad, para ellos, si alguien no muriera por embrujos, lo exacto sería decir que no había muerto de muerte natural: el embrujo es la causa natural de la muerte».

No cabe, pues, formular la pregunta en esa dirección, sino más bien en la que se enunciaba al comienzo de este capítulo. Al usar predominantemente el discurso metafórico, la magia crea una serie de fórmulas que están perfectamente adaptadas al objeto que describen: es vano preguntarse cuán cercanas a éste estaban en principio, pues lo importante es que, con el uso repetido de estas expresiones, se acaban tomando como idóneas para describirla. El uso de estas expresiones para realidades distintas para las que en principio fueron creadas tendría el efecto colateral de acercar estos nuevos objetos descritos a aquellos primeros, ya que se daría por hecho que el *tertium comparationis* es el mismo en el nuevo uso que en el antiguo. Las plagas, en este encantamiento, y debido al uso de esta fórmula, son descritas como si se tratara de demonios: capaces de soplar dentro de un viento, y de ser ahuyentadas con el sople de vientos benéficos.

<sup>48</sup> El viento, en efecto, tiene un papel central en los patrones de migración de plagas en la agricultura tradicional, como se estudia abajo, en I.5.2.1.

<sup>49</sup> Así por ejemplo Jeffers (2007: 692): «In this world magic is real, that is, it is a part of the concept of reality where all the parts are interconnected».

A continuación se analizan una serie de fórmulas que parecen emparentadas con las que se estudian en este capítulo. Al contrario de las hasta aquí estudiadas, no pertenecen a encantamientos, sino a himnos y textos penitenciales: en ellos, el orante pide a los dioses que usen los vientos para llevarse sus pecados.

#### I.1.1.2. EL VIENTO QUE ARRASTRA LA CULPA

Además de en los conjuros contra las plagas, pueden hallarse fórmulas similares a la que se estudia aquí en varios pasajes de la literatura sapiencial acadia, donde las corrientes de aire son invocadas para eliminar algún agente maligno que se cierne sobre el orante: la naturaleza de este agente no es, en principio, demoníaca o semejante a los demonios, sino que se trata, por lo general, de los pecados o faltas del orante.

Así ocurre la tercera tablilla del llamado *Poema del Justo Sufriente*, una larga composición en verso en que el autor, Šubši-mešrê-Šakkan, que vivió durante el reinado del rey casita Nazi-Maruttaš (1307-1282 a.C.), se lamenta, en un estilo muy complejo y elaborado, de las numerosas desgracias que los dioses han cargado sobre él injustamente. La primera y segunda tablillas describen la desventurada situación del sufriente; el resto, conservado sólo fragmentariamente, parece narrar su redención. De redención se habla en este pasaje de la tercera tablilla, donde Marduk elimina los pecados de Šubši-mešrê-Šakkan sirviéndose del viento<sup>50</sup>:

60. [o o] šèr-ti x [o o o o o o]  
 61. e-ga-ti-ia ú-šá-bil šāra(im)  
 62. [e]-[mi-id] [o o o o o o o o]  
 60. [...] mi falta [...]  
 61. Ha hecho que el viento se lleve mi pecado,  
 62. [ha im]puesto [...].

Como en este pasaje, en otros numerosos textos es Marduk exhortado a utilizar el viento para llevarse diversos males que afectan al enfermo, como Asalluhi lo es en los conjuros mágicos para arrastrar la hechicería que se ha llevado a cabo contra el

<sup>50</sup> *Ludlul* III 60-62. Se sigue la numeración de la edición de Annus y Lenzi (2010: 24); en la de Lambert (1960b: 50) estas líneas son 59-61.



embruado<sup>51</sup>. Otros dioses desempeñan ocasionalmente la tarea, mas también el viento puede, *motu proprio*, arrastrar con su soplo los pecados. Esto ocurre en un *Eršabunga* u oración penitencial dirigido “a cualquier dios”, donde aparece expresado el deseo de que el viento se lleve los pecados que el orante reconoce haber cometido<sup>52</sup>:

r 39-40. še-bi-da dab-ba-ĝu<sub>10</sub> sig<sub>5</sub>-ga-šè mu-un-gi | ħi-iṭ-ṭi aḫ-ṭú-u ana da-me-eq-ti te-er  
 41-42. na-ám-tag-ga níĝ ak-a-ĝu<sub>10</sub> im mu-un-tùm | an-na e-pu-uš šá-a-ru lit-bal  
 43. luĝa-ĝá mah-àm túg-gin<sub>7</sub> mu-un-sig-sig-ga  
 44. ĝil-la-tu-u-a ma-’-da-a-ti ki-ma šú-ba-ti šu-ḫu-uṭ  
 r 39-40. El pecado que he cometido, ¡tórnalo en propicio! (<sup>sumerio</sup> se ha tornado en propicio),  
 41-42. la falta de que soy culpable, ¡llévesela el viento! (<sup>sumerio</sup> se la ha llevado el viento),  
 43-44. mis muchas impiedades, ¡quítamelas como un vestido!  
 (<sup>sumerio</sup> me las ha quitado como un vestido).

Entre las metáforas con las que el suplicante espera librarse de sus faltas se halla la del soplo del viento. Los pecados, y otros males asociados con ellos, pueden ser arrastrados por las corrientes de aire: también puede serlo, según afirma el siguiente texto, la “fatiga” que en el orante produce el arrastrar continuo del mal que lo aqueja. Se trata de otra oración penitencial, en este caso dirigida a Marduk<sup>53</sup>:

r 13b. ì-lí-ī(mu) pušra(búr-ra) rišá(tuk<sup>1</sup>-a) re-e-ma  
 14. <sup>d</sup>išg-tár-ī(mu) naḫ-li-si-in-ni-ma leqê(ti-e) un-ni-ni-ia  
 15. lip-paṭ-ru ar-nu-ú-a lim-ma-šá-a ħi-ṭa-tu-<sup>r</sup>ú-a<sup>1</sup>  
 16. e<sup>2</sup>-il-ti lip-pa-ṭir ka-si-ti li-ir-mu  
 17. ta-né-ḫi-ia lit-ba-lu se-bet šārī(im<sup>hi-a</sup>) (|| imin im<sup>meš</sup>)  
 r 13b. ¡Dios mío, libérame, ten piedad de mí!  
 14. ¡Diosa mía, contéplame, acoge mi plegaria!  
 15. ¡Perdónense mis ofensas, olvídense mis faltas!  
 16. ¡Mis deudas perdónense, aflójense mis ataduras!  
 17. Mi fatiga, ¡llévensela los siete vientos!

<sup>51</sup> Sobre Marduk como señor de los vientos, véase abajo, III.3.1. Sobre las invocaciones a Asalluhi para que elimine la brujería por medio de los vientos, véase I.4.1.

<sup>52</sup> K.2811, publicado como 4R<sup>2</sup> 10 y editado por Maul (1988: 236-246). El texto has sido traducido también en la antología de Foster (2005a: 765). Otro ejemplo de la misma fórmula puede hallarse en K.4962+ (*OECT* 6 pl. xx) 5-6 (Maul, 1988: 321-323): [o o o o o ús-s]a-mu tumu-a dè-bí-íb-tùm | [o o o o o šá te-m]i-di-<sup>r</sup>in<sup>1</sup>-ni šá-a-ru lit-bal, “[el castigo que h]as impuesto sobre mí, ¡lléveselo el viento!”.

<sup>53</sup> El texto es *LKA* 29k // K.254+ (4R<sup>2</sup> 59 2+) y duplicados, según la edición de van der Toorn (1985: 139-146). Sobre la enfermedad causada por los pecados, y la provocada por brujería, véase Stol (1991/1992: 46-47) y Abusch (2002: 27-63). Sobre el simbolismo de los nudos en magia, véase Böck (2003: 13-14).

En esta plegaria, la “fatiga” o “misericordia”<sup>54</sup> aparece citada junto a otras muchas palabras que pertenecen al campo semántico de la “falta” o el “pecado”, como *arnu* y *bītu*, y otros sustantivos que provienen de verbos que significan “atar” o “enlazar”, como *e’iltu* o *kasītu*, referidos sin duda a las ataduras simbólicas que atenazan al orante como resultado de sus propias faltas o de la acción de la brujería. El pecado, como en realidad cualquier mal que acose al orante, puede ser eliminado mediante el soplo de los vientos<sup>55</sup>.

### I.1.1.3. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

Son muchos, pues, los elementos comunes en esta selección de conjuros y textos afines. En todos ellos, el soplo del viento se invoca contra un mal: son mayoría los que se dirigen contra demonios y seres semejantes, como las brujas o el “juramento (roto)” (*mamītu*); mas también hay casos en que la fórmula de invocación de los cuatro vientos se dirige contra los males augurados por un suceso ominoso, o, incluso, contra otro tipo de males como plagas o el pecado cometido por el propio orante.

Aunque sólo algunos de los conjuros analizados aquí pertenecen al mismo, para estudiar la estructura de los encantamientos en lengua acadia, es, por la homogeneidad de sus miembros, especialmente útil el grupo de los *šu’ilas*, lit. “alzamiento de manos”, llamado así por la manera tradicional de pronunciar las plegarias. Estos conjuros invocan a una deidad, cuya ayuda contra el mal que aqueja al orante solicitan. Para realizar esta súplica se valen de una estructura bastante rígida, que incluye varias secciones, cada una con una serie de fórmulas típicas<sup>56</sup>:

#### 1. Invocación del dios y alabanza.

---

<sup>54</sup> Ambos diccionarios traducen *tānēhu* como “fatiga”: *CAD* T 173 (s.v. *tānīhu* B) “weariness, hardship, fatigue”; *AHW* 1319a “Seufzen, Mühsal, Leid”.

<sup>55</sup> West (1997: 238) defiende que un pasaje de la *Odisea* sería heredero directo de las fórmulas estudiadas aquí: se trataría de *Od.* 8.408-409, donde el feacio Euríalo, tras injuriar a Ulises, se disculpa diciendo: «¡Salud, padre forastero! Si se ha dicho alguna palabra malsonante, ¡que la recojan y se la lleven los vientos!». La expresión de Euríalo parece, sin embargo, más paremia que fórmula mágica: en cualquier caso, que haya una relación genética entre la misma y la *Odisea*, como sugiere West, es más que dudoso.

<sup>56</sup> Véase Mayer (1976: esp. 34-37).

2. Descripción del orante o de su mal.
3. Lamento: descripción del mal que aqueja al orante.
4. Petición.
5. Fórmulas de conclusión.

El corazón del encantamiento es, sin lugar a dudas, la petición (nº 4), en torno a la cual se construye todo el conjuro. Dentro de la súplica, hay una serie de fórmulas que aparecen por lo general agrupadas por afinidad temática. Así, al principio suele invocarse el auxilio de la divinidad a la que va dirigido el encantamiento, a la que se ruega ayuda y clemencia; posteriormente se realizan súplicas con las que el orante espera alcanzar una mejora de su situación, especificando en qué consiste esa mejora. Finalmente, se pide “vida”, como la esencia de lo que el orante desea obtener de la oración<sup>57</sup>.

Aunque no todos los encantamientos muestran una estructura tan homogénea como estos *šūʿilas*, lo cierto es que algunas de estas secciones aparecen en encantamientos de todo tipo, con un orden y función muy semejante al de los *šūʿilas* – en especial, las secciones finales. Nuestra fórmula pertenece a la petición, sección que aparece, por lo general, cerrando el conjuro, junto a otras diversas expresiones que pretenden la expulsión del mal.

En todos los pasajes analizados, la fórmula que se estudia aquí está siempre rodeada de otras fórmulas de expulsión, que generalmente la preceden, aunque en ocasiones la anteceden (§§ 6 y 9<sup>2</sup>) o la enmarcan (§§ 1 y 2). La invocación de los vientos parece, pues, ser el último paso en la expulsión del mal.

Según el análisis propuesto, esta invocación tendría dos funciones diferentes pero complementarias:

1. Se aleja el mal contenido en el viento (*attunu lā teziqāni, vel sim.*).
2. El orante logra la purificación gracias al soplo de los cuatro vientos.

Respecto a la primera de ellas, el alejar el mal contenido en el viento, ha de asociarse con la idea de que demonios y males afines sean a menudo concebidos como un elemento

---

<sup>57</sup> Mayer (1976: 210).

liviano, tal como un vapor, una nube o algo semejante. Son susceptibles, en consecuencia, de ser transportados por el viento y, por ello, pueden ser tomados por el viento en el que viajan –se puede decir de ellos, simplemente, “que no soplen contra mí”. Sobre esto se habla más en detalle abajo, en I.2.1. Las brujas y la brujería, que se asimilan a los demonios y son descritas de modo muy semejante, también tienen estas características. Debemos suponer que también cuando de otros males se afirma que “soplan”, o se convoca contra ellos a los vientos, reciben en su descripción características demoníacas, o bien que se alude al demonio responsable de los mismos. También los pecados realizados por el orante son susceptibles de ser transportados por el viento, o al menos así son descritos en salmos penitenciales, quizá por la confusión que entre la culpa personal y la brujería se observa en algunos textos (v. I.1.1.2).

La segunda función de la invocación de los cuatro vientos, la purificación, queda especialmente clara en §4, donde nuestra fórmula aparece cerrando el conjuro, después de la conocida proclamación del poder catártico de tamarisco, saponaria y tierra. El papel de este último elemento es a veces desempeñado por la palmera, que en tales ocasiones es llamada “la que absorbe todos los vientos” (v. abajo I.2.2.2.1): se refiere esto a los vientos que portan desgracia.

El papel del viento en todos estos encantamientos es, en suma, doble: por un lado, es el encargado con su soplo de apartar los vientos cargados de agentes malignos; por otro lado, es el responsable de traer purificación al orante. El primero de estos deberes se observa bien en un pequeño conjuro paleobabilónico contra las mordeduras de perro. En él se prescribe que la víctima de la misma busque su cura de este modo<sup>58</sup>:

4-5. *a-na ša-ri-im | a-li-ki-im qí-bi-a-ma*

6-7. *ni-ši-ik ka-al-bi-im | me-ra-né-e a-i ib-ni*

4-5. Decid al viento que pase:

<sup>58</sup> Sigrist (1987). Notas a líneas: L7 léida según Groneberg (2007: 98).

6-7. “¡Que el mordisco del perro no críe cachorros!”

La creencia era, en efecto, que los perros podían, con su mordisco, transmitir el “esperma” de la rabia, esto es, la espuma, a los humanos, y con ello engendrar descendencia en los mismos, esto es, transmitirles la enfermedad. Para evitar esta situación había que lanzar un conjuro al viento que pasaba, que “escucharía”, según dice otro texto<sup>59</sup>, la frase de la víctima de la mordedura y la transportaría, quizá a los dioses, consiguiendo así que muriera el perro y viviera el humano<sup>60</sup>. El viento, al llevarse el mal “verbalizado”, esto es, el mal que queda encapsulado en las palabras del orante, lo purifica.

Esta forma de purificación debe entenderse atendiendo a la creencia mesopotámica de que el la energía negativa no puede eliminarse, sólo ser apartada o transferida a otros cuerpos<sup>61</sup>. Por ello, a menudo se pide a los dioses en las plegarias que “alejen” o “hagan pasar” el mal que ha caído sobre el orante como consecuencia de sus pecados<sup>62</sup>. El elemento purificador que arrastra esta energía nociva es comparado en una plegaria con un torrente de agua fresca<sup>63</sup>:

24. *ina širīya(uzu-mu) tu-ru-ud<sup>d</sup> nam-tar lem-nu šá ana nakās(kud-as) napišīya(zi-mu)*  
*izzazzu(gub-zu)*

25. *kīma(gim) mé(a<sup>meš</sup>) nāri(id) eš-šu-ti iṭ-ru-du la-bi-ru-ti*

24. ¡Expulsa de mi carne al demonio “Muerte”, que se dispone a acabar conmigo,  
 25. así como el agua nueva de un torrente expulsa a la antigua!

El agua fresca que en esta oración se solicita de Ninurta cumple la misma función que el viento en el resto de las plegarias que se han analizado: enviada por los dioses, ha de apartar los males que acosan al suplicante.

<sup>59</sup> [im z]i giš tuku-ba-àm || [š]a-rum a-li-ku-um iš-me-e-ma, “lo escuchó el viento que pasaba”, en George (2009: 86 l. 30 y 98-99 *ad loc.*).

<sup>60</sup> Steinkeller (2005: 44) propone una interpretación más sofisticada (según la cual el viento representaría a Adad), pero también más especulativa.

<sup>61</sup> Sobre esta creencia, véase Maul (1994: 6) y abajo I.2.2.2.

<sup>62</sup> Por ejemplo en el *šū'la Marduk* 16 l. 11 (Mayer, 1990: 456): *bi-ṭa-at aḫ-ṭu-ú ka-li-ši-na li-te-ti-<sup>r</sup>qa<sup>1</sup>-an-ni*, “los pecados que he cometido, ¡haz que pasen todos ellos de largo!”.

<sup>63</sup> *Šū'la Ninurta* 4, editado por Mayer (1990: 471). La misma fórmula puede hallarse en el conjuro *Zappu* 1 (véase abajo n. 452).

## I.1.2 LAS ESTRELLAS DE LOS CUATRO VIENTOS

Para concluir el análisis de la fórmula mágica que nos ha ocupado en esta primera sección, se quiere analizar un avatar de la misma, que se da en algunas de las llamadas “plegarias a los dioses de la noche”. Son éstas un heterogéneo conjunto de oraciones de estructura y temática similar, célebres por su tono altamente literario, y que están documentadas en lengua acadia desde el período paleobabilónico hasta el primer milenio. Eran usadas por el harúspice como prólogo a la operación de la extispicina: dado que la ceremonia del estudio de los exta se realizaba durante la noche<sup>64</sup>, estas oraciones invocan preferentemente a los “dioses nocturnos”, esto es, a las divinidades astrales, para que asistieran al adivino en su labor.

Todas las plegarias a los dioses de la noche incluyen un listado de estrellas, cuyo poder para proporcionar señales positivas durante la extispicina y evitar las negativas se invoca<sup>65</sup>, generalmente convocándolas a “estar presentes”<sup>66</sup>. Así, en una de las versiones paleobabilónicas, a una larga lista de estrellas, que incluye Gira, Erra, el Arco, el Yugo, el Dragón, el Vagón o la Cabra, sigue el verbo *izuzzum*, bien su optativo *li-iz-zi-<zu>-ú-ma*, “¡estén presentes!” o su imperativo *i-zi-iz-za-nim-ma*, “¡estad presentes ante mí!”<sup>67</sup>.

Al principio de esta lista de estrellas aparece, desde la versión mediobabilónica de Ḫattuša, como una suerte de prólogo a esta enumeración, la invocación de dos grupos de estrellas: “las estrellas de los cuatro puntos cardinales” y “las estrellas conocidas y desconocidas”. Así, la versión de Boğazköy, se dice<sup>68</sup>:

r 40b-41a. *pé-ti-ma* | *abul*(ká-gal) *ša ilī*(dingir<sup>meš</sup>) *rabûti*(gal-gal)  
 41b. *er-bá-nim-ma il*(dingir) *mu-ši-ti ištar*(<sup>d</sup>mùš) *mu-ši-ti*  
 r 42. *ka<sub>4</sub>-ak-ka<sub>4</sub>-<sup>r</sup>ab<sup>1\*</sup> <sup>tù-mu</sup>ul-la <sup>tù-ši-ši</sup> <sup>tù-rmu<sup>1</sup></sup>ku-u-ra <sup>tù-mu</sup>gar<sub>14</sub>-tù*

<sup>64</sup> Véase Steinkeller (2005: esp. 11-14) y Fincke (2009: 551-553).

<sup>65</sup> Véase, sobre el papel de las estrellas en estas plegarias, Fincke (2009: 551-553).

<sup>66</sup> En el *Ritual del tākultu de Aššur-etel-ilānī* (KAR 214 y dupl., última ed. Meinhold (2009: 413-425 n° 14)) b+122s aparecen invocadas las estrellas de los cuatro puntos cardinales entre otros muchos elementos cósmicos: ha de leerse, sin duda, MUL<sup>meš</sup> *šu-ú-[ti imSI-SÁ]* | imKUR-RA i<sup>m</sup>MAR-TU (o o). También se invoca, al parecer, a los cuatro vientos: véase abajo, n. 280.

<sup>67</sup> Véase la reciente reedición con colaciones de Wilcke (2007a: 224-227) [l. 21].

<sup>68</sup> KUB 4 47, última ed. Beckman (2007), nuevas colaciones en Fincke (2009: 535 n. 89).

- r 40b-41a. Está abierto el portón de los grandes dioses:  
 41b. ¡entrad, oh dioses de la noche, diosas de la noche!  
 42. ¡Estrellas del sur, norte, este y oeste!

A esto sigue una larga lista de estrellas, probablemente la concreción de estas “estrellas de los cuatro puntos cardinales”, a las que se pide que “estén presentes” (l. 46 *iz-zi-za-ni*). Esta lista de estrellas aparece en todas las versiones conocidas desde época MB<sup>69</sup>. En el primer milenio aparece en las tres versiones conservadas en Kouyunjik. En la más conocida de las mismas, publicada por A.L. Oppenheim en un artículo clásico en el cual se encarecen sus atractivos literarios, las estrellas de los cuatro puntos cardinales aparecen acompañadas del determinativo divino (v. I.6.4)<sup>70</sup>:

40. *kakkabī*(mul) <sup>d.im</sup>ūlu <sup>d.im</sup>si-sá <sup>d.im</sup>kur <sup>d.im</sup>mar  
 40. ¡Estrellas del sur, del norte, del este y del oeste!

A estas estrellas, junto a otros grupos de cuerpos celestes, se les pide que se reúnan en torno al orante (l. 43: *nashurāni*). También las otras dos plegarias de este tipo conocidas procedentes de las bibliotecas de Asurbanipal preservan esta invocación. La mejor conservada de las dos<sup>71</sup> es, en cierto modo, sorprendente<sup>72</sup>:

15. *er-ba-nim ilī*(dingir<sup>meš</sup>) *mu-ši-ti iš-ta-r[a-a]t [mu-ši-ti]*  
 16. *šūtu*(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) *iltānu*(<sup>im</sup>si-sá) *šadū*(<sup>im</sup>kur-ra) *amurru*(<sup>im</sup>mar-tu) [o o o o]  
 17a. *er-bi* <sup>d</sup>nin-si<sub>4</sub>-an-na *bēltu*(<sup>d</sup>gašan) *ra-bi-tú*  
 15. ¡Entrad, oh dioses de la noche y dios[as de la noche!]  
 16. ¡Sur, norte, este y oeste [...!]  
 17a. ¡Entra, oh Ninsianna (= Venus), gran señora!

En primer lugar, no aparece al principio de la lista de estrellas, sino al final, como una recapitulación. Además, lo más llamativo es sin duda el hecho de que los nombres de

<sup>69</sup> Según indica Lambert (2007a: 13), existe en el Museo Iraquí de Bagdad una versión mediobabilónica de esta plegaria, que no ha sido aún publicada.

<sup>70</sup> K.2315+ // K.7270<sup>1</sup> (véase HKL 2 213) // BM 71621. Al parecer este último manuscrito, inédito, restaura la última porción de la plegaria, a la que pertenece la invocación de las estrellas de los cuatro puntos cardinales (Lambert, 2007a: 13; Mayer, 2009: 427). No ha estado, sin embargo, disponible para su estudio en el Museo Británico.

<sup>71</sup> La otra es K.10659 (AOAT 34 n° 84, ed. Mayer (1976: 533-534)), en la que sólo se conservan los primeros signos de cada línea. L. 11 debe reconstruirse quizá como [mu]l-mu[l <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu <sup>im</sup>si-sá <sup>im</sup>kur-ra <sup>im</sup>mar-tu ...].

<sup>72</sup> K.3507 (OECT 6 12 y 29).

los cuatro puntos cardinales aparezcan sin que se especifique que se trata de estrellas: se invoca, por tanto, los cuatro vientos<sup>73</sup>. Puede suponerse que se trata de una haplografía, dado que ll. 13 y 14 comienzan ambas con el signo mul. Sin embargo, un pasaje de la serie *Šurpu*, lit. “combustión”, una serie de conjuros usada para conseguir la absolución de una falta cuya naturaleza se desconoce, sugiere que la historia textual de esta invocación es más complicada de lo que puede sospecharse, y que, a lo largo de su transmisión, se combinó con la fórmula que se ha analizado en las páginas anteriores. En una larga letanía, en la que se invoca una gran cantidad de dioses de distintos puntos geográficos como sujeto del mismo (ll. 129 y ss.), se inserta lo que parece ser una reminiscencia de la impetración que se analiza en este apartado<sup>74</sup>:

165. *kakkabī(mul<sup>mes</sup>) šūti(im<sup>u</sup><sub>18</sub>-lu) iltāni(im<sup>si</sup>-sá) šadē(im<sup>kur</sup>-ra) amurri(im<sup>mar</sup>-tu)*  
 166-167. *šārū(im<sup>mes</sup>) er-bet-ti li-ziq-qu-nim-ma li-paṭ-ṭi-ru ma-mit-su*  
 165. ¡Que las estrellas del sur, del norte, del este y del oeste,  
 166-167. que los cuatro vientos soplen hacia mí y liberen su juramento!

Lo peculiar de este pasaje es que se encuentra enmarcado entre invocaciones a dioses, no a elementos cósmicos o astrales. De hecho, más adelante, en ll. 182-184, se mencionan varias estrellas al modo de las “Plegarias a los dioses de la noche”; si bien aparecen separadas de esta fórmula. Nuestro pasaje resulta sin duda de la combinación de la fórmula atestiguada en las “Plegarias a los dioses de la noche” con la fórmula que aparece en encantamientos. Si en el primer grupo la invocación de las estrellas pretende hacer que éstas actúen como garantes del éxito de la haruspicina, en el segundo la invocación trata de conseguir la purificación de los males que aquejan al orante. Diríase que la amalgama de ambas fórmulas, enmarcadas además en una larga sarta de súplicas para la liberación del mal que aflige al orante de resultados de un pecado desconocido, nace del propio carácter ignoto de este pecado: se intenta a la vez revelar el carácter de la falta

<sup>73</sup> Fincke (2009: 535 n. 89) lee [...] <sup>im</sup><sub>U18-LU</sub>, etc., mas, según la copia, <sup>im</sup><sub>U18-LU</sub> es la primera palabra de la línea. La tablilla no ha podido colacionarse.

<sup>74</sup> *Šurpu* II 165-167 (K.150 [4R<sup>2</sup> 51-52] // *SpTU* 2 13), ed. Borger (2000: 31). Notas a líneas: L. 166 según la colación de Borger, hay que leer *er-bet-ti*, no *si-bit-ti*, lo que invalida nuestro pasaje como supuesto testimonio de la tradición de la división del cielo en siete regiones (*pace* Horowitz (1998: 205; 2006: 52)).



gracias a la invocación de las estrellas, medidoras en la extispicina, y alcanzar su purificación gracias al soplo de los cuatro vientos.

## I.2 “LOS VIENTOS EN CUYO INTERIOR MARCHO”

I.2.1 *Daemones aëria sunt animalia*

I.2.2 Pazuzu

I.2.2.1. La ruptura de las alas del viento

I.2.2.2. Excurso: El que recibe todos los vientos

---

El primero de los papeles del viento que el exorcista invoca en los rituales mágicos, según se ha dicho, es el de vehículo para transportar el mal, eliminándolo. Esto es posible debido a la creencia de que los vientos pueden estar habitados de males y, más en concreto, de demonios. Un conjuro bilingüe perteneciente a la serie *Udugbul* muestra esto claramente: tras invocar a varios demonios (IX 77'-88'), les exhorta a no realizar varias de las acciones consideradas típicas su modo de actuar: por ejemplo, entrar por las ventanas o sentarse en el umbral de la casa. Entre ellas, les pide no soplar con el viento<sup>75</sup>:

111'. im ganzér-ta nam-ba-za-la-ah-he-en

*it-ti šá-a-ri u nab-li la ta-ziq-qa-áš-šú*

111'. ¡No sopléis hacia él [sc. el paciente] junto con el viento y las pavesas!

Los demonios, en efecto, eran concebidos como seres etéreos que podían ser transportados con el viento: varios encantamientos de la serie exorcística *Hulbazizi* llaman a los demonios “hijos del viento” (*ilitti šāri*)<sup>76</sup>. Esta característica suya, además, convierte en pernicioso, por analogía, el viento que los transporta: es así, quizá, como haya que interpretarse la ocasional demonización de algunos vientos, como el *imbullu* (v. II.3.2.3.1) o los cuatro vientos (v. I.3.1).

Es muy relevante, para ilustrar esta idea de los demonios que usan el viento como medio de transporte, un texto que aparece de vez en cuando en las hemerologías. Entre

---

<sup>75</sup> *Udugbul* IX 110'-114' (*LTBA* 1 65 1ss // *CT* 16 39). Notas a líneas: L. 111' sobre la traducción de ganzér || *nablu*, véase Borger (1969b: 172-173).

<sup>76</sup> *Hulbazizi* 24, 34, 87 (*STT* 214-217 ii 10).

otras, en la llamada *Hemerología de Tašrītu* se prescribe, para el día primero de dicho mes (VII), lo siguiente<sup>77</sup>:

8. ud 1-kám<sup>im</sup> *a-šam-šu-ta i-na šēri(edin) (||+ amēlu(na)) la ú-ma-ḫar ḫa-lu-li-ia i-ḫar-šu*

8. El día 1: (el hombre) debe abstenerse de enfrentarse a una tolvanera en campo abierto: pues lo tomaría como esposo la demonesa Hallulaya.

Este pasaje refleja la creencia de que los demonios pueden marchar dentro de algunos vientos: entre ellos, y muy prominentemente, del *ašamšūtu* o tolvanera<sup>78</sup>. El peligro de que la demonesa que lo habita despose<sup>79</sup> al viajero incauto debe éste tenerlo presente cuando se disponga a cruzar la estepa. La estepa es, de hecho, uno de los hábitats por excelencia de los vientos y demonios malvados: sobre ello se habla más por extenso en I.6.

#### I.2.1 *DAEMONES AERIA SUNT ANIMALIA*

La concepción de los demonios como habitantes del viento no es en absoluto única de Mesopotamia. “Los demonios son animales aéreos”, dice Agustín de Hipona tratando de describir la naturaleza de estos seres<sup>80</sup>. El mismo autor, en su *Ciudad de Dios*, del s. IV d.C., afirma que el hombre no ha de tenerse en menos que los demonios «por el mero hecho de que éstos habiten el aire y el hombre, la tierra»<sup>81</sup>. La demonología

<sup>77</sup> *Hemerología de Tašrītu*, la última edición de los diversos duplicados es la de Casaburi (2000: 16, 23). La misma predicción se halla conservada, aunque sólo fragmentariamente, en *KAR* 179 o iii 34-35 (Casaburi, 2003b: 85 §218), en esta ocasión con un *utukku lemnu* como sujeto de una acción cuyo verbo se ha perdido.

<sup>78</sup> Sobre este viento, véase n. 31.

<sup>79</sup> Sobre la expresión idiomática “escoger como esposo” al paciente, dicho de los demonios, véase Schwemer (1998: 59-60) y Farber (2004: esp. 131), con referencias a la bibliografía anterior. También se usa este “matrimonio” en ceremonias exorcísticas, como modo de eliminar, mediante simpatía, al demonio: véase Böck (1999: 420).

<sup>80</sup> Aug. *Gen. ad Litt.* 3.10.

<sup>81</sup> Aug. *Ciu.* 8.15: *Iam uero de loci altitudine, quod daemones in aere, nos autem habitamus in terra, ita permoueri, ut hinc eos nobis esse praeponendos existimemus, omnino ridiculum est. Hoc enim pacto nobis et omnia uolatilia praeponimus*, “Ahora bien, sobre la altura del lugar, es del todo ridículo dejarse llevar por el hecho de que los

transmitida por san Agustín refleja concepciones más antiguas, especialmente las de la obra de Apuleyo *Sobre el demon de Sócrates*, del s. II d.C., que ejerció un poderoso influjo sobre el obispo de Hipona. En este opúsculo, Apleyo afirma que los demonios son habitantes del espacio intermedio entre dioses y hombres, esto es, del aire, lo que es, a decir de él, un epifenómeno de su función de intermediarios entre los primeros y los segundos<sup>82</sup>.

También se atestigua esta idea en otras regiones. Por ejemplo, en el Marruecos moderno se considera que los *jnun* o genios habitan, además de bajo tierra y en varios cuerpos de agua, en el aire<sup>83</sup>. Igualmente, en la magia siríaca puede encontrarse la concepción de los vientos que soplan dentro del viento. Así, en un largo encantamiento siríaco contra demonios de diverso origen intenta exorcizar un “espíritu malvado” (*rwḥʾ byšʾ*) valiéndose de los “ángeles que tienen poder sobre los cuatro vientos” (*bmlʾkʾ dšlytyn ʾrbʾ r[whʾ]*). A continuación, el exorcista se asegura de cubrir con su conjuro todos los demonios posibles, para lo que enumera los cuatro vientos y los diversos ángeles asociados a cada uno. Mediante la fórmula “si eres del viento del este, queda exorcizado por los ángeles que tienen poder sobre el viento el este”, repetida cuatro veces, se intenta poner en retirada al demonio, cualquiera que sea el viento dentro del cual sople<sup>84</sup>.

De igual manera, en el *Testamento de Salomón*, suerte de compendio mágico-teológico del s. IV d.C., el rey de Arabia, tras afirmar que hay dos tipos de demonios, los que viven bajo tierra y los que habitan en el viento, pide al rey Salomón ayuda contra el segundo tipo, que, según el rey árabe, es el único tipo que puede hallarse en su país: «hay un espíritu (πνεῦμα) en Arabia: por la mañana viene una ráfaga de viento (αὔρα ἀνέμου) hasta la tercera hora, que con su pavoroso soplo mata a hombres y bestias: nada dotado de

---

demonios habiten en el aire, mientras que nosotros habitamos en la tierra, hasta el punto de pensar que han de anteponerse a nosotros: pues por esta misma regla antepondríamos a nosotros también todas las aves”.

<sup>82</sup> Apul.Soc.132ss, véase Cancik (2003: 448-450). También Varrón identifica el espacio entre la luna y las nubes como el hábitat de las *animae*, véase Cancik (2003: 453-455).

<sup>83</sup> Véase Crapanzano (1973: 135-140), referencia cortesía de E. Fernández Medina.

<sup>84</sup> El encantamiento siríaco fue editado por Gignoux (1987: 50-53 líneas 50-57).

hálito puede sobrevivir al encuentro con este demonio (δαίμων). Te ruego me digas qué tipo de viento es este espíritu»<sup>85</sup>, a lo que Salomón le aconseja hacer uso de un odre, dispuesto en el lugar en que el demonio sople, para atraparlo<sup>86</sup>. Atrapado el demonio, el odre es llevado a Salomón, y su prisionero presta homenaje al rey y le revela su nombre, Efippás, por lo demás desconocido<sup>87</sup>. Finalmente, el demonio ayuda a Salomón a construir el templo. Esta tradición del rey sabio como capturador de un desaforado demonio de los vientos era bien conocida en la Antigüedad, como muestra el hecho de que entre los musulmanes de la ciudad de Istakhr, cercana a Persépolis, se considerara que fue en aquella ciudad en la que el soberano israelita atrapó la corriente en un odre<sup>88</sup>.

La idea de los demonios como habitantes del aire está, pues, tan extendida que parece necesario concluir que se trata de desarrollos culturales independientes. En algunos casos, además, se integró esta concepción en el sistema teológico: así lo hace Apuleyo.

A continuación se estudia el caso del más célebre de estos habitantes del aire: el demonio Pazuzu.

---

<sup>85</sup> *T.Sal.22.2-3*, ed. McCown (1922: 65\*), traducción propia del original griego (se sigue el texto del ms. A).

<sup>86</sup> Sobre el uso de odres para atrapar el viento en otras tradiciones mágicas, véase abajo p. 310 y s.

<sup>87</sup> Véase Busch (2006: 261-263), quien proporciona paralelos coránicos a la doma de los vientos por parte de Salomón, y afirma que se trata de una tradición preislámica. Propone, además, una etimología griega para el nombre. Llama la atención, sin embargo, el parecido del final del mismo con el de los demonios *Pazuzu* y *Bes*, aunque probablemente sea casual. Ya McCown (1922: 53-55), en su edición del texto, llamó la atención sobre el parecido de este demonio con los babilonios, citando *Saḡgig*.

<sup>88</sup> Según la tradición recogida y traducida por Mousavi (2012: 84): «These ruins are located at the foot of a mountain, where the wind blows day and night with impetuosity, a fact that makes Muslims of the area say that the place is wherein Solomon used to imprison the wind».

## I.2.2 PAZUZU

La idea de que los demonios soplan dentro de un viento se aplica también al caso del demonio Pazuzu. En uno de sus encantamientos, en que este ser detalla su filiación y funciones en primera persona, afirma<sup>89</sup>:

102. én ġá-e <sup>d</sup>pà-zu-zu dumu <sup>d</sup>ha-an-bu lugal <sup>lú</sup>líl-lá-e-ne hul-a-meš  
 103. ana-ku <sup>d</sup>pà-zu-zu mār(dumu) <sup>d</sup>ba-an-bi šar(lugal) lillê(líl-lá<sup>meš</sup>) lem-nu-ti  
 104. hur-saġ-ta kalag-ga mu-un-huš ba-an-èd-dè ġá-e-me-en  
 105. ana šadī(kur-i) dan-ni uš-tar-’-i-ba el-la-áš-šú a-na-ku  
 106. im-e-ne-ne lú šà ġen-na <sup>im</sup>mar-tu igi-a-ni-šè ba-an-ġar  
 107. šá-a-ri šá ina libbī(šà-bi)-šú at-tal-ku (|| al-la-ku) ana a-mur-ri pa-ni-šú šak-nu  
 108. dili-e-ne pa-e-ne-ne ba-an-haš | 109. il-tén-nu-u iz-ri-šú-un ú-šab-bir

102-103. Yo soy Pazuzu, el hijo de Hanbu, el rey de los *lullû* malvados:

104-105. a la montaña contra la que me enfurezco subo yo (<sup>acadio</sup> estoy sobre ella);

106-107. los vientos en cuyo interior marchó se dirigen hacia el oeste:

108-109. de todos y cada uno de ellos he roto las alas.

Pazuzu se proclama hijo del rey de los “malvados *lillû*”, Hanbu, en un pasaje único en la exorcística acadia: ningún otro demonio se proclama rey o hijo de rey, o siquiera ofrece su filiación<sup>90</sup>. Posteriormente proclama su origen montaraz, lugar común en sus *historiolae* y en las descripciones de demonios en general; y finalmente afirma soplar dentro de los vientos que se dirigen al oeste<sup>91</sup>, y haber roto sus alas.

El sentido de esta descripción se presta a varias interpretaciones. En los demás pasajes de la literatura mesopotámica en que se narra la ruptura de las alas de un viento, examinados en las líneas que siguen, éste representa un enemigo violento, y la acción de

<sup>89</sup> Editado por Borger (1987: 26-27), texto también documentado en sumerio monolingüe en varias estatuillas de Pazuzu: se trata de la llamada *Standardinschrift A* (Heeßel, 2002: 95). Notas a líneas: L. 104-105 la sintaxis es un tanto abstrusa, pero la interpretación parece clara: véase Gabbay (2010: 66-68), con paralelos.

<sup>90</sup> Como indica Heeßel (2002: 65-66), no es seguro si el título *šar lillê lemnûti* se refiere a Pazuzu o a Hanbu. Lambert (1970b: 47) adelantó la propuesta de que Pazuzu pudo haber sido un antiguo rey, propuesta recogida por Frahm (próximamente-b), que además ofrece nuevas propuestas sobre el sentido de *šar lillê lemnûti*.

<sup>91</sup> Lo que quizá pueda relacionarse con el origen occidental de este demonio: véase Frahm (próximamente-b). Nótese que la denominación de un viento según el lugar *hacia* el que sopla, en vez del sitio *de donde* procede, no es en absoluto común. Debía ser, sin embargo, posible, ya que en ocasiones hallamos en textos astrológicos la expresión *ina tib* + Nombre de viento, “en el origen del viento x” (ver *CAD T* 389b), lo que tiene quizá como objeto especificar que la dirección que se quiere indicar es aquella *de donde* sopla el viento, y no aquella *hacia* la que lo hace. Koch (1995/1996: 157 y 162) aboga por traducirla como “...-punkt”: por ejemplo, “Nordpunkt”.

romper sus alas significa su derrota: habría que concluir, en consecuencia, que aquí también se describe un combate, posiblemente el de Pazuzu contra los demonios representados por o contenidos en el viento<sup>92</sup>. Sin embargo, quizá esto represente una sobreinterpretación del texto, dado que Pazuzu afirma haber soplado dentro de esos mismos vientos.

#### I.2.2.1. LA RUPTURA DE LAS ALAS DEL VIENTO

Junto con Adapa e Ištar<sup>93</sup>, Pazuzu es el único ser con quien se asocia la acción de “romper las alas del viento”. La acción de Adapa es bien conocida, y sobre ella se habla brevemente en I.3.2.1. La de Ištar, diosa que en alguna otra ocasión aparece descrita rompiendo alas de aves<sup>94</sup>, está contenida en el comienzo de una profecía dirigida al rey Asarhadon por esta diosa, en la que Ištar afirma haber roto el ala de todos los vientos que han amenazado al rey asirio<sup>95</sup>:

4'-5'. [ṁaš-šur-aḫa(pab)]-iddina(aš) šar(lugal) mātāti(kur-kur) | [la] ʾtaʾ-pa-làḫ  
 6'-7'. ʾa+aʾ-ʾu šā-a-ru ša i-de-ba-ka-a-ni | a-qa-pu-šú la ak-su-pu-u-ni  
 8'-10'. na-ka-ru-te-ka | ki-i šā-aḫ-šu-ri ša simāni(<sup>ti</sup>sig<sub>4</sub>) ina pān(igi) šēpi(gir<sup>min.meš</sup>)-ka i-tan-ga-ra-ru  
 4'-5'. [Asarha]don, rey de (todas) las tierras, ¡[no] temas!

<sup>92</sup> Así Heeßel (2002: 68, 84), para quien el texto representa una *historiola* mediante la cual Pazuzu ganaría poder sobre los demonios. Según él, el hecho de que sople dentro de los mismos demonios a los que luego derrota muestra el carácter ambivalente del demonio Pazuzu. Esta interpretación del texto, así como el supuesto carácter ambivalente de este ser, han sido contestados por Böck (2005/2006: 358 *et passim*), que prueba de modo convincente que el supuesto carácter ambiguo de este demonio no es tal, y afirma además que el texto de marras no contiene la descripción de una lucha.

<sup>93</sup> Según Halton (2009: 52-55), la acción de Ištar sería una reminiscencia de la de Adapa. Aunque la lectura que del oráculo realiza este autor se ve enriquecida con las referencias que halla en *Adapa*, lo cierto es que, como él mismo reconoce, «apart from the semantic parallel between breaking the wind's wing, there is hardly any similarity»: las conexiones que propone resultan demasiado forzadas.

<sup>94</sup> Por ejemplo *Gilgameš* BE VI 48-50 // *Gilgameš* MB Emar<sub>2</sub> 24'-27', en que Gilgameš reprocha a Ištar haber roto el ala del pájaro *allallu* tras haberlo amado, al parecer en una etiología destinada a explicar el canto de este ave (George, 1990: 215). La ruptura de alas de pájaros es más comúnmente mencionada que la de las alas del viento: así, por ejemplo, en el caso del poema *Anzû* (véase II.3.1.2).

<sup>95</sup> K.4310 (4R<sup>2</sup> 61), ed. Parpola (1997: 4-11 n° 1). Un posible paralelo es el de la profecía de Mari ARM 26/1 200 7-10, en que la profetisa Hübātum afirma: ša-ru a-na ma-t[im] | i-te-eb-bé-em ù ka-a[p]-pí-š[u] | ù 2 ta-ak-ka-[o] | a-ša-al-šu-nu-t[i], “se alzarán vientos contra el país, mas yo he de preguntar sobre sus alas y sus dos...”. Aquí también parece que “viento” se usa como metáfora para “enemigo”, aunque no se habla de ruptura de alas, y el sentido es dudoso.

6'-7'. ¿Cuál es el viento que jamás se haya alzado contra ti cuyas alas no haya yo pulverizado?

8'-10'. ¡Tus enemigos habrán de caer a tus pies cual manzanas en sazón!

Aquí *šāru* es sin duda una metáfora para “enemigo”<sup>96</sup>, como también lo es en el *Cilindro C* de Sîn-šar-iškun (r. 627-612 a.C.), en que se afirma que [Aššur, Bēl, Nabû, Sîn, Šamaš] y Ayya soccorrieron a este rey librándole de sus enemigos<sup>97</sup>:

4'a. *nakrī*([<sup>lú</sup>kú]<sup>r<sup>meš</sup></sup>)-*ia ik-mu-ú a-a-ab* <sup>kur</sup>*aš-šur*<sup>ki</sup>

4'b. *la ma-gi-ru-ti šarrū*(lugal)-*ti-ia iṣ-bu-t*[*u<sub>4</sub>-šu-nu-ti*]

5'. <sup>o<sub>u</sub></sup><sup>?</sup> <sup>r<sub>ša</sub></sup><sup>1</sup> *šārī*(im<sup>meš</sup>) *ti-bu-ti-ia ú-šab-bi-ru kap*-[*pī-šu-nu*]

4'a. Derrotaron a mis [enemi]gos; a los rivales de Asiria,

4'b. capturar[on] a los que se rebelaron contra mi soberanía;

5'. y rompieron [las] al[as] de los vientos que se alzaron contra mí.

Aquí, de nuevo, aparece el viento como metáfora para el enemigo, y de nuevo la ruptura de su ala es una metáfora para su derrota.

Es difícil determinar si alguno de estos textos contiene una referencia a otro. Lo más probable es que no sea así: por un lado, el llamar “tormenta” o “diluvio” a las hordas enemigas es un lugar común ya en la literatura sumeria<sup>98</sup>, donde, a decir de Hallo se origina en época paleobabilónica<sup>99</sup>. Posteriormente, es también frecuente en la literatura acadia. Por otro lado, los pasajes citados no muestran las suficientes similitudes como para suponerles un origen común. Es preferible pensar que la expresión “romper el ala del viento” con el sentido de “derrotar al enemigo” era una imagen común, pero, por ahora, poco documentada. No hay que olvidar, además, que los enemigos son, en largos períodos de la literatura mesopotámica, descritos como demonios y asociados con ellos<sup>100</sup>: podría buscarse quizá ahí el origen de esta metáfora.

<sup>96</sup> Puede tratarse quizá de un juego de palabras con la palabra semítica noroccidental (?), atestiguada como préstamo en acadio en Amarna, *šāru*, “hostil” (*CAD* Š/1 132s, *AHw* 1193a).

<sup>97</sup> *CT* 34 7, ed. con dupl. en Grayson (1972b). Notas a líneas: *š* leída con *AHw* 1206b, la restauración del principio es provisional.

<sup>98</sup> Nótese que, en el nombre de año IS 17, ha de leerse *mar-tu á im<sup>u</sup>lu<sup>ul</sup>-ta*, “los amorreos de la frontera del sur”, no “los amorreos, de la fuerza del viento del sur”, contra la interpretación tradicional (sostenida, entre otros, por Verderame, 2009: 237), dado que hay atestiguadas construcciones semejantes: véase *PSD* A/2 9b.

<sup>99</sup> Véase Hallo (1990: 195-197; 2001: 199-200).

<sup>100</sup> Véanse las referencias abajo, en n. 1008.



#### I.2.2.2. EXCURSO: EL QUE RECIBE TODOS LOS VIENTOS

La primera línea del compendio de conjuros de Pazuzu lo llama “el que recibe todos los vientos”<sup>101</sup>:

1. én *at-ta dan-nu e-lu-[u šadê(kur)-<sup>r</sup>i<sup>l</sup>] mābiru(igi-ru) kala(<sup>r</sup>dù<sup>l</sup>) [šārī(im)<sup>meš</sup>]*
- 2-3. *šāru(im) ez-zu šā tebū(zi-g[a]-šū) na-an-[du]-ru | šam-ru ez-zu š[ā šam]-riš illaku([d]u-ku)*
1. Encantamiento: Poderoso eres, tú que asciendes las montañas, que recibes todos los vientos.
- 2-3. El iracundo viento cuyo ataque es fiero, impetuso, iracundo, que con ímpetu sopla.

A esto sigue la descripción de este “viento furioso”, que “bajó al río amontonando hielo, subió a tierra firme y amontonó *calor*”, que acaba con el ganado salvaje y cuya entrada en las moradas humanas impide Pazuzu<sup>102</sup>.

La expresión *mābir kala šārī*, “que encara todos los vientos”, se halla documentada 1) en textos mágicos como descripción de la palmera datilera y 2) en este conjuro, dicho de Pazuzu<sup>103</sup>.

##### I.2.2.2.1. LA PALMERA

La palmera es llamada *mābirat kala šārī* en al menos dos contextos muy significativos: en un encantamiento para la embarazada con dificultades durante el parto, se exhorta a la mujer a ir a un huerto y, abrazando una palmera, recitar<sup>104</sup>:

33-34. *gišimmaru(<sup>giš</sup>gišimmar) ma-ḫi-rat kal šā-a-ri mu-uḫ-ra-an-ni-ma ár-nu šēr-tú gíl-lat ḫi-ṭi-ti*

33-34. ¡Oh palmera, la que recibe todos los vientos, recíbeme a mí:

mi pecado, falta, transgresión y culpa!

<sup>101</sup> Ed. Borger (1987: 17), restaurado con *ibid.* 31-34.

<sup>102</sup> La correcta interpretación de estas líneas se debe a Böck (2005/2006: 357). Se había supuesto hasta entonces que este pasaje contenía una descripción de Pazuzu como “viento furioso”, y de ahí se había deducido que Pazuzu representaba un viento frío, como indicaban las palabras *šurīpu* y *ḫimittu*, “hielo” y “escarcha”: así, por ejemplo, Charlier (1992) o Heeßel (2002: 62-64).

<sup>103</sup> Véase *CAD M/1* 62b: los textos hepatoscópicos citados ahí usan el sintagma *šāru lā māḫāru* para referirse a pulmones que no dejan pasar el aire: así por ejemplo Koch (2005: 283-284 ll. 85-88), donde se dice “si el pulmón es compacto (*uppuq-ma*) y no deja pasar el aire”. Dudoso es el caso de *YOS* 11 92 3, que quizá describa a la *Wardat-lilim* como “la que *aúlla* junto a los vientos”, véase Farber (1989b: 19), quien ofrece además comentarios y bibliografía sobre la expresión que examinamos.

<sup>104</sup> *SpTU* 5 248 o 33, traducido recientemente por Foster (2005a: 979-980 §IV.41).

De igual modo, en *Maqlû* I 22 el paciente expresa su deseo de ser purificado por varios árboles y plantas, entre ellos la palmera<sup>105</sup>:

21. *bīnu*(<sup>giš</sup>sinig) *lil-lil-an-ni šá qim-ma-tú ša-ru-ú*  
 22. *gišimmaru*(<sup>[gi]</sup>iš *gišimmar*) *lip-šur-an-ni ma-ḫi-rat ka-lu-ú šārī(im)*  
 23. *maštaka*(<sup>u</sup>in-nu-uš) *li-bi-ban-ni šá erṣeti(ki-tim) ma-la-a-ta*  
 24. *terinnatu*(<sup>giš</sup>še-ù-suḫ<sub>5</sub>) *lip-šur-an-ni šá âm(še-am) ma-la-a-ta*
21. ¡Que el tamarisco me purifique, el de abundante follaje!  
 22. ¡Que la palmera me libere, la que recibe todos los vientos!  
 23. ¡Que la jabonera me limpie, que llena la tierra!  
 24. ¡Que la piña me libere, que está llena de semillas!

La secuencia de vegetales enumerados es bien conocida<sup>106</sup>, y los epítetos que les son atribuidos, aunque poco documentados, parecen justificados. En efecto, (1) el tamarisco era alabado en ocasiones como surtidor de sombra<sup>107</sup>. (3) La jabonera es una planta muy común en Mesopotamia; y, finalmente, (4) de la piña se destaca varias veces la enorme cantidad de piñones que posee<sup>108</sup>. En este mismo sentido, la explicación para el epíteto de (2) la palmera, “la que recibe todos los vientos”, bien puede residir, siguiendo a Streck (2004: 274), en el carácter flexible de sus ramas, que queda bien reflejado en varias ocasiones en que se mencionan ramas de palmeras “que se tambalean incluso sin viento”<sup>109</sup>. El extenso follaje de este árbol proporciona, además, protección contra los vientos y

<sup>105</sup> Ed. Meier (1937: 8). Este texto es citado en un comentario a *Šumma ālu* 49, *CT* 41 30-31 12 (DT 37 = BM 92683), cita hasta ahora no identificada como tal, con una variante *limḫuranni* en lugar de *lipšuranni*, lo que representa un texto mejor, ya que sería una paronomasia con el epíteto de la palmera y se evitaría la repetición del verbo en l. 24.

<sup>106</sup> Véase la exégesis de Böck (2005: 51): «primero el tamarisco rompía o hacía añicos el mal; seguidamente, la saponaria lavaba al paciente de los fragmentos nocivos; y, por último, la palmera datilera le preparaba para recibir la energía nueva». Véase la esquematización de esta fórmula en Mayer (1976: 270-271).

<sup>107</sup> Así, en el *Debate entre la Palmera y el Tamarisco* (Wilcke, 1989: 171 ll. 9-10) se relata cómo en la corte real “a la sombra del tamarisco se disponían las comidas” (*ina šilli bīni naptunu šakim-ma*). Sobre el tamarisco como surtidor de sombra, véase Streck (2004: 274-276).

<sup>108</sup> En el lamento de Marduk por Babilonia en *Erra e Išum* IV 41, este dios se queja “¡ay de Babilonia, que llené de piñones como un pino, mas sin poder saciarme de sus delicias!” (*ū’a bābili ša kīma terinnati êm umallûšū-ma lā ašbū lalûšū*). Sobre la normalización de *terinnatu*, véase Abusch y Schwemer (2009: 76). Nótese que, en el comentario *KAR* 94 (Frahm, 2011: 384-396), que cita el vegetal como *te-ri-na-at a-šu-ḫi*, “la piña del pino”, se explica el epíteto *mā ša libbišu êm malât*, “porque su interior está lleno de semillas”.

<sup>109</sup> *ša ina lā šārī inazzuzu*, véanse *CAD* N/2 141b y Landsberger (1967b: 13 y n. 34).

temperaturas extremas, creando una suerte de microclima<sup>110</sup>. Quizá fuera por ello llamada “la que recibe (o retiene) todos los vientos”.

El sentido literal es, pues, claro. Sin embargo, debe haber un sentido figurado en los epítetos usados que justifique su empleo. En el caso de la (4) palmera, su epíteto *māḥirat kal šārī*, “receptora de todos los vientos”, es glosado en el encantamiento para la mujer embarazada citado arriba: así como ésta recibe todos los vientos, se le pide que reciba el origen de los males del orante. Dado que el viento es el agente encargado de llevarse los “pecados”, “faltas”, etc. (v. I.1.1.2), quizá nuestra línea sea una braquilogía y haya de entenderse “llévese el viento mis pecados y transmítalos a la palmera, la que recibe todos los vientos”.

En efecto, el papel que desempeña la palmera en nuestra letanía, como sujeto del verbo *limḥuranni*, “recíbame”, es desempeñado por la tierra<sup>111</sup> o el río<sup>112</sup> en otras similares. Ambos son en esos casos recipientes últimos del mal y encargados de transformarlo en energía positiva<sup>113</sup>, como la palmera en nuestros textos. Ella recibe los males transportados por el viento y los neutraliza: no en vano afirma, activa, en el inédito *Debate entre la Palmera y la Viña*, “sin mí el exorcista no puede lanzar conjuros” (*ina baliya āšipu ul inaddi šipta*).

#### I.2.2.2.2. PAZUZU

Tras este análisis, no cabe duda del origen de esta denominación del demonio Pazuzu: como la palmera, Pazuzu “recibe todos los vientos”, y en particular el “viento furioso” que se describe en su encantamiento, cuya entrada en las casas impiden sus estatuillas. Como la palmera, Pazuzu es el agente purificador del paciente afectado por

<sup>110</sup> Según Barreveld, la palmera proporciona «shade and protection from wind, thus creating a micro-climate in which the harsh conditions of a hot and dry climate are tempered to make living conditions somewhat more sustainable», citado *apud* Streck (2004: 263). Véase por ejemplo el *Debate entre la Palmera y la Viña* 7' (inédito): *ina šilliya ṭābi immid lulimu*, “a mi dulce sombra se tiende el cervatillo”.

<sup>111</sup> Por ejemplo Maul (1994: 237 29-30) [= *OECT* 6 6+ y dupls.] o Scurlock (2006: 361 r 20-21) [= *KAR* 267]: *bīnu lillilanni, [maštakal] liṣṣuranni, erṣetu limḥuranni*.

<sup>112</sup> Por ejemplo Butler (1998: 263 ii 12-13) [= *KAR* 252 // *STT* 245] *bīnu lillilanni, maštakal liṣṣuranni, uqūru liqaddišanni, nāru limḥuranni*.

<sup>113</sup> Véase Maul (1994: 63-64) y Böck (2005: esp. 51).

diversos males, en especial los producidos por los demonios que marchan dentro del viento. Es el agente último, el encargado de absorber los elementos negativos: de “recibir todos los vientos”<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Un ritual de construcción de templos prescribe la escritura en una figurilla de Ninšubur de la siguiente inscripción: *sukkal(sukkal) ilī(dingir<sup>meš</sup>) mu-[ir-ru] ha-mim kul-lat me-be-e*, “visir de los dioses, caudillo, el que detenta todas las tormentas” (Ambos, 2004: 159 ll. 34-37). Varias de estas figurillas han sido halladas y, aunque entendidas inicialmente como apotropaicas, Wiggermann (1985/1986: 3-5) ha defendido que, por sus rasgos, y por el lugar donde fueron halladas, su función no puede ser apotropaica. Parece haber, pues, cierta incongruencia entre la iconografía y la inscripción, que parece a todas luces, como ya defendió, entre otros, Borger (1973: 183a), apotropaica, como las figurillas de Pazuzu. Otra ocurrencia de la expresión *šāru hamāmu* se da en el himno a Adad A 3673 (*BiMes* 24 n° 51) r 6’ (el reverso no ha sido editado, Schwemer, 2001: 677-678 ofrece sólo una edición del anverso): [... *šā ib*]-mu-<sup>r</sup>mu<sup>1</sup> *šā-a-ri* [...], “[... el que det]enta los vientos [...]”: en este caso la expresión no tiene sentido apotropaico.

### I.3 UDUG HUL / UTUKKŪ LEMNŪTU

I.3.1 Los cuatro vientos malvados (*Udugbul* XII 19-33)

I.3.2 El demoníaco viento del sur (*Udugbul* XVI 1-32)

I.3.2.1. Adapa

---

Después del análisis de la fórmula mágica común a encantamientos de distinta procedencia y del estudio de la concepción de los demonios que le subyacía, se pasa, en los apartados siguientes, a examinar varias series concretas cuya idiosincrásica presentación de los vientos recomienda su estudio individualizado. La primera de ellas es la llamada por los antiguos *Udugbul*, literalmente “demonios *utukku* malvados”, serie con una de las historias textuales más extensas de toda la literatura cuneiforme. El ejemplar más antiguo con un encantamiento perteneciente a la colección procede del período paleoacadio, de la antigua Susa; el más moderno, de época babilónica reciente. A lo largo de este extenso período la colección conoció varias recensiones: la primera que conocemos es la paleobabilónica en lengua sumeria monolingüe, compuesta por unas 900 líneas de texto cuyo contenido corresponde a las tablillas 3-8 de la edición del primer milenio<sup>115</sup>. La última, la del primer milenio, contaba con 16 tablillas de texto bilingüe sumeroacadio.

*Udugbul* no tiene tablilla ritual: las instrucciones rituales vienen incorporadas en las tablillas mismas y, especialmente en las últimas, éstas son largas y complejas. Esto se debe al hecho de que la colección *Udugbul* no representa una ceremonia única como la serie contra la brujería *Maqlû* (I.4), sino más bien una colección de encantamientos, una enciclopedia de referencia<sup>116</sup>.

El *Leitmotiv* de toda la colección es el poder de Marduk sobre los demonios: el exorcista se presenta como enviado de Marduk y, por tanto, como su vicario contra estos seres. Fuera de este tema común, el contenido de *Udugbul* es muy misceláneo y de origen

---

<sup>115</sup> Esta edición fue publicada por M.J. Geller (1985). En el caso de la recensión paleobabilónica, no tenemos constancia de que realmente fuera una serie con un orden fijo de tablillas

<sup>116</sup> Sin embargo, algunos conjuros (aquellos cuya rúbrica no es simplemente ka-inim-ma udug-hul-la-kam) hacen referencia a alguna ceremonia, menos compleja que las de series como *Maqlû* o *Šurpu*, pero con cierta autonomía dentro de la serie: véase Böck (2007: 67-69). Sobre la tipología de las series con y sin tablilla ritual, véase *ibid.*

muy diverso: así, algunas tablillas contienen un himno a Marduk como exorcista que existe también independientemente de la colección, otras describen por extenso a los distintos demonios malvados, la última tablilla contiene un relato de cómo los demonios tratan de provocar un eclipse, siendo detenidos por Marduk, etc.

Diversos encantamientos de esta enciclopedia de la exorcística comparan la acción de los demonios con la de los vientos: este apartado se ocupa de dos pasajes especialmente interesantes. El primero describe el soplo de los cuatro vientos como demoníaco (I.3.1); el segundo, presenta al viento del sur como un demonio más (I.3.2).

### I.3.1 LOS CUATRO VIENTOS MALVADOS (*UDUGHUL* XII 19-33)

Para estudiar el motivo de la descripción de las acciones de los demonios como tormentas, es especialmente interesante el pasaje *Udughul* XII 19-33, que describe los efectos del soplo de cada uno de los cuatro vientos cardinales con lugares comunes de la exorcística sobre el comportamiento de los demonios. Este pasaje se enmarca dentro de la descripción que del demonio *utukku* hace Marduk a su padre Ea, que ocupa las líneas *Udughul* XII 14-33. En esta descripción el demonio es presentado primero mediante adjetivos: es hostil, enorme, oscuro y taimado, ponzoñoso, ardiente y destructor; y después mediante símiles: es como un viento devastador. En la línea 21 retoma Marduk la descripción del demonio *utukku* principiada en la línea 13: de ahí la expresión “por segunda vez”. Es en este momento en el que se describen los cuatro vientos<sup>117</sup>:

21a. a-a-ĝu<sub>10</sub> min-kam-ma-šè i-nir-ra bùluĝ ga[l m]ah i-sukud gaba nu-gi  
 21b. a-bi ina šá-ni-i e-tel šur-bu ra-bi še-ri šá-qu ul im-maḥ-ḥar

<sup>117</sup> YBC 1307 (*BIN* 2 22) (col.) // K.4625 (*AAA* 22 [1935] pl. xiv) (col.) // VAT 2078 (*SBH* 79) // *CTMMA* 2 26, véase en *HKL* 2 91-92 una lista de otros manuscritos inéditos. Notas a líneas: en *L. 23* *tebât(i)* se toma como estativo sg. fem. con vocal extra, frecuente en verbos de III-<sup>3</sup> en NB (*GAG* §75c<sup>11</sup>). En *L. 25b*, sobre la forma *ištānu* en lugar de la más común *iltānu*, véase abajo n. 173. En *L. 26b*, [*ištu*] sigue a *CAD* Š 60b, mientras que el texto ecléctico de Geller no tiene esta preposición; se toma aquí la posición de *birqu*, objeto directo de *zanānu*, como un caso de *Ausrabung* motivado por el hecho de que va acompañado de una larga oración de relativo. En *L. 28* la variante é-lu, procedente de un ms. inédito, está citada en *PSD* A/1 102b.

- 22a. ù-um-ta-dih im sūr huš zi-ga-gin<sub>7</sub> [a]-ga-bi-šè nu-silig-ga  
 22b. i-la-<sup>i</sup>im-ma ki-ma šá-a-ri ez-zu šam-ru te-bi-m[a] a-na ár-ki-šú ul i-ta-r[i]  
 23a. <sup>im</sup>dal-ha-mun im sūr huš zi-ga-gi[n<sub>7</sub> n]í-ni-šè ì-niġin-e  
 23b. a-šam-šu-tum šá ez-zi-iš šam-riš te-ba-tim ina r[a-m]a-ni-šú i-šá-<sup>u</sup>  
 24a. <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu im-ri-a-bi lú sahar-r[a] ì-niġin-e  
 24b. šu-ú-tum šá ina [z]a-qí-šu n[i] -ši e-[pe-r]u i-kaš-šu-šú  
 25a. <sup>im</sup>mir-ra gu-la a-re-a-bi kur daġa[l-la] ba-an-bar-re  
 25b. iš-ta-nu šá ra-bi-š ina (|| om.) za-qí-šú [er-še]-tum ra-pa-áš-ti <sup>i</sup>í-[šal-la-q]u  
 26a. <sup>im</sup>sa<sub>12</sub>-tùm im-ma an-ta šèġ nim-ġír s[u] lú-ba-ke<sub>4</sub> [m]u-un-zi-zi  
 26b. šad-du-ú šá [iš-tú] šamē(an-e) e-liš ú-šá-az-na-nu bir-qu šá zu-[mur] amēli(lú) šuāti(bi)  
ú-šàb\*-ba-bu
- 27a. [<sup>i</sup>]<sup>m</sup>mar-tu gul-gul kuš<sub>7</sub>-kuš<sub>7</sub> a-ra-[a]l-la i[n]-kúš-ù  
 27b. a-mur-ru (|| a-mu-ø) rag-g[u na-a]s-pan-tum [ina a-ra-al-li-i ú-šá-an-na-a]b  
 28. hur-saġ-gin<sub>7</sub> u<sub>18</sub>-lu (|| é-lu) huš gal-la-a-ni | ki-ma šá-di-i a-la-a [o o o o o o]  
 29a. tir mah a-ri-a <sup>ġeš</sup>kiri<sub>6</sub>-gi[n<sub>7</sub> o o o o o o]  
 29b. šub-tum šir-tú ra-mi-ma ki-ma m[u-sa-re-e o o]  
 30. <sup>ġeš</sup>sa-pàr-gin<sub>7</sub> irigal-la-aš íb-r[ú] | ki-ma ġiš-pa-ri ina eršeti(ki-tim) re-ti  
 31. lú-u<sub>18</sub>-lu pap-hal-la ba-an-da-lal | a-me-lu mut-tal-li-ku <sup>i</sup>ú-tar<sup>7</sup>-[ra-aš]  
 32a. á-šu-ġiri-bi ba-an-gul-gul me-zé-bi ì-niġin-na  
 32b. meš-re-ti-šú ú-ab-bit-ma is-si-šú ú-ši-id-ma
21. Padre mío, –por segunda vez- (el demonio) es magnífico, glorioso, grandioso, augusto;  
no hay nadie tan grande que se le iguale,  
 22. propaga la cefalea y está alzado como el viento: furioso, iracundo: ¡no retrocederá!  
 23. La tolvanera, que está alzada con furia, se arremolina sobre sí misma,  
 24. el viento del sur, que con su soplo cubre a la humanidad de arena,  
 25. el viento del norte, que con su poderoso soplo divide la vasta tierra,  
 26. el viento del este, que ha hecho llover desde el cielo (<sup>acadio</sup> en lo alto)  
el rayo que ha disuelto el cuerpo de ese hombre,  
 27. el malvado (<sup>sumerio</sup> devastador) viento del oeste, se desvela (en llevar) devastación al Submundo.  
 28. Como un monte es el demonio *alû* en su gran ira,  
 29. en su espléndida morada reside, como un jardín [...],  
 30. está clavado en el Inframundo cual red,  
 31. se cierne sobre el hombre desfallecido,  
 32. ha destruido sus miembros, le ha dislocado la mandíbula.

El primer viento que se nombra es *ašamšūtu*, viento frecuentemente asociado a lo demoníaco. El uso del verbo *sá'u*, emparentado etimológicamente con la palabra *acadia* para “viento”, *šāru*<sup>118</sup>, debe quizá relacionarse con la naturaleza del fenómeno designado como *ašamšūtu*, que más que una tormenta debe ser una tolvanera o remolino de polvo (véase Saggs, 1973: 272).

<sup>118</sup> Véase abajo II.1.1.1.1.

Tras éste, el primero en ser mencionado es el viento del sur (<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu | *šūtu*): de él se dice que “con su soplo cubre a la humanidad de arena”. Sobre la relación del viento con la arena tenemos un curioso dato cosmogónico: el poema *Enūma eliš* nos dice que, cuando Anu creó los cuatro vientos, entre otros elementos ominosos, produjo también la arena, y encargó llevarla al viento de tormenta (*meḥû*)<sup>119</sup>. Ahora bien, en la literatura acadia *šūtu* a veces se solapa con *meḥû* y, de hecho, en sumerio el nombre de ambos es a menudo el mismo: <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu (véase I.3.2). Puede proponerse, por tanto, que aquí la función de *šūtu* se solapa con la que la del *meḥû*, debido a la cercanía de ambos, y se convierte en consecuencia en un viento responsable de las tormentas de arena. De hecho, algunos proverbios se nos dice que este <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu “llena los ojos de arena”<sup>120</sup>. En este sentido, es de resaltar el paralelo del pasaje final del poema de *Adapa* (sobre el cual, v. I.3.2.1), conservado sólo en el frag. D<sup>121</sup>:

D 15'. [*šūtu*(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) *š*]á *zaq-ša lem-niš ana niši(un<sup>mes</sup>) iš-tak-nu*

D 15'. [El viento del sur q]ue, funesto, dirige su soplo contra la humanidad

Aunque *Adapa* no especifica que el viento del sur deposite arena en los ojos de los hombres, puede ser quizá esta la idea que haya que entenderse.

A pesar de lo que se dice, en la Mesopotamia actual al menos, es el viento del noroeste (el *Shamal*) el responsable de las grandes tormentas de arena<sup>122</sup>. Según el famoso

<sup>119</sup> *Enūma eliš* I 105-108: véase abajo II.1.1.1 y III.2.3.

<sup>120</sup> SP 26 C 9: <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu igi-ĝá sahar-ra bí-ṛin<sup>1</sup>-[si] | a-na-àm eĝer-ra-[ĝá] ne mu-un-su-ub-su-ub-[bé-en], «<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu llenó mis ojos de arena, ¿por qué me besa en la espalda?». La interpretación del proverbio es compleja, a pesar del paralelo próximo SP 3.142, cf. las propuestas de interpretación en Alster (1997: II 455). No obstante, la relación de <sup>im</sup>u<sub>5</sub> (= <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) con las tormentas de arena en magia puede detectarse ya en época protodinástica, cf. el conjuro editado por Veldhuis (2006: 1 i-ii) donde, sintomáticamente, se usan en paralelismo los términos <sup>im</sup>u<sub>5</sub> e <sup>im</sup>mir, dos de los que, posteriormente, serán los equivalentes sumerios del acadio *meḥû*.

<sup>121</sup> Ed. Izre'el (2001: 38-39). Notas a líneas: D 15' la propuesta de restauración se debe a Böhl; sobre ésta y otras propuestas, véase Picchioni (1981: 139-140).

<sup>122</sup> Sobre el *Shamal* como responsable de las tormentas de arena, cf. Eredia (1917: 444), Normand (1919: 374), Buringh (1957: 32), Saggs (1959/1960: 127 [con datos de la Meteorological Office]) y, especialmente, Ali (1994: 44-46). El 8 de agosto de 2005 cayó sobre Bagdad una de las peores tormentas de arena que se recuerdan, que provocó el cierre de los aeropuertos y requirió la atención de más de un millar de personas con problemas respiratorios. Esta tormenta fue provocada precisamente por un *shamal*, viento definido así en la página electrónica de la NASA: «Dust storms such as the one pictured here are driven by a northwest wind called the *shamal* (or



explorador W. Thesiger, que vivió entre los árabes de las marismas, en el sur de Iraq, a orillas del Éufrates, durante el mes de mayo, en esa zona «en general el viento soplaba con fuerza desde el noroeste, llenando el aire de polvo. Cuando soplaba este viento, hacía fresco y era agradable, pero sin él los días ya empezaban a ser calurosos y muy húmedos»<sup>123</sup>. Sólo muy ocasionalmente, y con bastante menor intensidad, son en el Iraq actual los vientos de componente sur los responsables de las tormentas de aire: brisas de componente sur actúan, más bien, como precursoras y nuncias del *Shamal*, no como verdaderas portadoras de arena<sup>124</sup>. Es de suponer, por tanto, que el hecho de que *Udughul* atribuya la responsabilidad de las tormentas de arena al viento sur se debe a que aparece aquí en su aspecto “demoníaco” (v. I.3.2).

En la siguiente línea se nos dice del viento del norte que “con su poderoso soplo divide la vasta tierra”<sup>125</sup>, lo que ha de ponerse en relación con la idea de que demonios o enfermedades “dividen” (*pa’āṣu*) la corteza terrestre o el Submundo “junto con las raíces de las plantas”, que puede hallarse en algunos conjuros acadios<sup>126</sup> y sumerios<sup>127</sup>.

---

*shumal*, or *shimal*) that can rip through the Tigris and Euphrates River valleys of central and southern Iraq at any time of the year, but which blows almost constantly through June and July. Shamal winds can last for several days in a row, strengthening during the day and weakening at night, and creating devastating dust storms.» (NASA Earth Observatory, 2005).

Véase también von Soden (1976: 429 n. 8), quien intenta combinar el hecho de que el viento del sur emergiera la nave de Adapa (I.3.2.1) con el hecho de que las grandes tormentas en Mesopotamia provengan, por lo general, del NO afirmando que la presencia del viento del sur en el poema es una broma del escritor, que pretende decirnos: “Adapa konnte sein Schiff nicht einmal vor einem (leichten) Südoststurm schützen; wie wollte er dann vor einem Nordweststurm bestehen?”. *Ibid.*, el editor sostiene haber vivido una tormenta del SO en Isin.

<sup>123</sup> Thesiger (1964: 213), traducción del autor.

<sup>124</sup> Ali (1994: 47).

<sup>125</sup> La reconstrucción [*erše*]tu *rapāštu* en la parte acadia se impone por sí misma, a la vista del sumerio kur *daġal*: se trata de una bien conocida designación del Submundo, especialmente en textos bilingües (Horowitz, 1998: 278-280).

<sup>126</sup> Cf. Lambert (1974b: 296 ad I 56) y Horowitz (1998: 361). Véase también *Ludlul* II 57: *itti urqīti erṣeti ipēš lu’tu*, “junto a las plantas de la tierra se ha abierto paso la debilidad”. Nótese, sin embargo, que la reconstrucción propuesta por Geller para la traducción acadia de la línea de *Udughul*, *i[šallaq]u*, “divide”, no es completamente segura y, por tanto, el sentido del verbo sumerio *bar* podría variar.

El viento del este es calificado como “el viento que desde el cielo ha hecho llover el rayo que ha consumido el cuerpo del hombre”. Siguiendo la sintaxis de la línea, el viento del este hace llover el rayo, lo que, naturalmente, ha de entenderse como que produce tormentas. Aunque el carácter lluvioso del viento del este esté documentado en otros lugares de la tradición cuneiforme, y haya sido testimoniado por numerosos viajeros decimonónicos<sup>128</sup>, es preferible suponer que la clave para la interpretación de este “llover rayos” está en la imagen relampagueante de los demonios que en ocasiones se ofrece en la literatura exorcística mesopotámica. Por ejemplo, en esta misma colección *Udughul* se dice de los siete *utukku* malvados que “continuamente fucilan en el horizonte cual relámpago” (*Udughul* XVI 20); en el llamado *Compendio* se afirma que la acción del demonio *alû* es, precisamente, “fucilar cual relámpago”<sup>129</sup>. Esta acción de relampaguear es, en fin, tan común entre los demonios que incluso uno de ellos lleva el nombre de “el relampagueador”, <sup>d</sup>*Muttabriq*<sup>130</sup>. El hecho de que el viento del este desate una tormenta con rayos lo sitúa, por tanto, en la esfera de lo demoníaco.

Del viento del oeste, finalmente, se dice que “se desvela (en llevar) devastación al *arallû*”. Aunque el sentido se presta a varias interpretaciones, la mención del *arallû*<sup>131</sup> debe relacionarse con la idea que en esta colección se observa varias veces: que los demonios son

<sup>127</sup> Véase el encantamiento editado por Alster (1972b: 350-351) l. 2: zé-àm ú-šim-gin<sub>7</sub> ki mu-un-dar, “la hiel rompe la corteza de la tierra como la hierba”.

<sup>128</sup> Véase abajo, III.1.3.4.1.

<sup>129</sup> <sup>r</sup>a-lá<sup>1</sup> hul-ġál nim-ġír-gin<sub>7</sub> mu-un-ġír-ġír-re | *alû lemnū ša kīma birqi ittanabriqu*, “demonio *alû* que continuamente fucila cual relámpago” *Compendio* 6 3-4, editado por Schramm (2008: 46-47). También en la serie *saġba* I 91-92 se describe a un demonio diciendo que “continuamente fucila en la tiniebla como un rayo”, ku<sub>10</sub>-ku<sub>10</sub>-<sup>r</sup>ga<sup>1</sup> nim-ġír-gin<sub>7</sub> mu-un-ġír-ġír-e-dè | *ša ina ekleti kīma birqi ittanabriqu*, ed. Schramm (2001: 25). Igualmente, en la *Alocución de Marduk a los Demonios* II 8 se habla de un demonios que “de continuo fucila como un rayo” ([lū ša k]īma birqi t[at]tanabriq[u], véase Lambert (1999a: 293)). Véase también *Saggiga* IX (*CT* 17 19 3-4 // *SpTU* 2 2 3-4) 3-4, dicho de la cefalea: nim-ġír-gin<sub>7</sub> mu-un-ġír-ġír-ri sig nim-ba bí-in-šú-šú | *kīma birqu ittanabriq eliš u šapliš ittanatbak*, “fucila como el rayo, expandiéndose por doquier”.

<sup>130</sup> Véase Stol (1995).

<sup>131</sup> Se trata de una designación del Submundo de origen sumerio: sobre la misma, véase Horowitz (1998: 282-284), Geller (2000b: 43-44), *PSD* A/1 136-140 y abajo n. 250.

originarios del *arallû*, que son “retoños del *arallû*”<sup>132</sup>. Que el origen del viento del oeste sea situado en tal lugar lo relaciona con estos “productos del Submundo”.

En suma, la descripción de los cuatro vientos que aquí se nos ofrece no pretende describir los efectos meteorológicos del soplo de los cuatro vientos, sino presentarlos con una imagen demoníaca, como cuatro seres que surgen del Submundo y traen devastación de allí. Esto no significa que los cuatro vientos sean aquí demonios: pues, fuera del caso del viento del sur (v. I.3.2), esta demonización no se daría en otros pasajes.

Estas líneas son, más bien, una expansión en merismos de la clásica comparación del demonio con un viento tormentoso y, específicamente, de la línea 22, que sirve como prólogo al resto y describe al *utukku* “como un viento furioso, iracundo, alzado”. Todas estas líneas tendrían la misma función que en la línea 22 el sintagma *im-gin<sub>7</sub> | kīma šāri*: la de símiles del aspecto tormentoso del demonio. Las acciones que se atribuyen a los cuatro vientos son propias de demonios: son cuatro vientos *demoníacos*, por influencia, sin duda, del demonio *utukku* al que describen. No sólo los cuatro vientos prestan su imagen al demonio, sino que también éste se la cede a ellos, al menos temporalmente, y de esta ósmosis resulta este interesante pasaje de demonios ventosos y vientos demoníacos. Como se ha indicado en el inicio de este capítulo, el uso continuado de metáforas en el discurso mágico llevó sin duda a la aproximación de ambos términos de la comparación, y a la expansión del *tertium comparationis*, que acabó por abarcar aspectos en principio no parangonables de los dos extremos del símil.

---

<sup>132</sup> *Udughul* V 5: *dím-ma arali-a-meš | binūt arallê*, cf. más referencias sobre el origen de los demonios en el *arali* en *PSD* A/1 138a.

### I.3.2 EL DEMONÍACO VIENTO DEL SUR (*UDUGHUL* XVI 1-32)

El otro encantamiento de la serie *Udughul* que se discute aquí corresponde a la XVI tablilla de la serie: en él, el viento del sur es presentado como un demonio, entre otros seres como un dragón de fauces abiertas, un leopardo furioso o una terrible serpiente<sup>133</sup>:

- 5a. imin-bi-ta ušum-àm <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu šúr-ra-a na-nam  
 5b. ina si-bit-ti-šú-nu iš-tén šu-ú-tu<sub>4</sub> ez-ze-tù-m-ma  
 6a. min-kam ušumgal ka ġál-tag<sub>4</sub> lú-na-me saġ nu-un-ġá-ġá-e-da  
 6b. šá-nu-ú ú-šum-gal-lu šá pi-i-šú pe-tu-ú man-ma la i-<sup>2</sup>-ir-ru-šú  
 7. eš<sub>5</sub>-kam piriġ-bànda huš-a sa-kar-ra ba-an-dib-bé-eš  
 7b. šal-šu nim-ru ez-zu šá pi-i-ru i-ba-<sup>2</sup>-a  
 8. limmu-kam <sup>muš</sup>mir hu-luh-ha na-nam | ri-bu-ú šib-bu gal-ti šu-[ú]  
 9a. iá-kam-ma ug šu-zi-ga a-ga-bi-šè tu-lu nu-un-[o]  
 9b. ha-áš-šá lab-bi na-ad-ri šá ana arkī(egir)-šú né-<sup>2</sup>-a la [o o]  
 10a. àš-kam-ma [a-ġi6]-a zi-ga diġir lugal-la-šè [o o o o o o]  
 10b. šēš-[šu a-gu]-ú ti-bu-ú šá ana ili(dingir) u šarri(luga[l] o o o o)  
 11a. imin-kam-m[a im-m]ir-ra im-hul-a g[i<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>]  
 11b. si-bu-ú me-bu-ú šá-a-ru lem-nu šá gi-mil-li t[ur-ru]  
 12. imin-bi-e-ne <sup>lú</sup>kíġ-gi<sub>4</sub>-a an lugal-la-a-meš  
 12b. si-bit-ti-šú-nu mar šip-ri šá <sup>d</sup>a-nim šar-ri šú-nu

1. Son demonios de tormenta arremetedores, dioses malvados,
2. son genios sin piedad creados (<sup>sumerio</sup> residentes) en los cimientos del cielo;
3. son malhechores ellos,
4. espíritus funestos, día tras día están listos para cometer inicuaamente asesinatos.
5. Entre estos siete, el primero es el furioso viento del sur,
6. el segundo es el dragón cuyas fauces están abiertas, al que nadie osa oponerse;
7. el tercero es el leopardo furioso, que arrasa...,
8. el cuarto es la terrible serpiente,
9. el quinto es el violento león, al que *nadie es capaz de poner* en retirada,
10. el sexto es la ola alzada que contra el dios y el hombre *se levanta*,
11. el séptimo es la tormenta, el viento malvado que busca venganza.

<sup>133</sup> *Udughul* XVI 1-22 (CT 16 19 1-51 // UET 6 392 26-31). Sólo las líneas más relevantes para la presente discusión son ofrecidas aquí en transcripción. Notas a líneas: la L7, eš<sub>5</sub>-kam piriġ-bànda huš-a sa-kar-ra ba-an-dib-bé-eš | šalšu nimru ezzu ša pi-i-ri || pir-ru iba”ā, es de difícil interpretación. CAD P 410b afirma que se trata de un hápax, y no ofrece traducción, como tampoco lo hace AHW 885b s.v. *pe/irru*. La traducción de Geller («whom the work force encountered») toma *pi-i-ru* como *pirru*, “grupo de trabajo” (sobre este sentido, véase Steymans, 2004: 77-78), pero resulta demasiado forzada. Por su parte, Durand (1973/1974) sostiene que se trata de una forma de la palabra *pi/ertu*, “melená”, cuyo equivalente sumerio es *sag-bar-ra*: según él (1973/1974: 79 n. 1), *sa-kar-ra* podría ser una forma fonética de esta palabra. Sin embargo, esta palabra no está atestiguada nunca en masc., y la traducción de la línea que propone («donc la crinière remue terriblement») no se halla tampoco libre de problemas.

12. Los siete son mensajeros del soberano Anu,
13. ciudad a ciudad extienden la tiniebla,
14. un tornado que gira furioso en el cielo son ellos,
15. una densa nube que extiende la oscuridad (<sup>acadio</sup> la tiniebla) en los cielos son ellos,
16. una violenta ráfaga de viento que en un día claro extiende la oscuridad son ellos,
17. con el viento tormentoso, el viento malvado, giran ellos,
18. un diluvio, heroicas destrucciones son ellos,
19. marchan a la diestra de Adad,
20. en el horizonte, cual relámpago, fucilan ellos,
21. marchan en vanguardia para cometer asesinatos ellos,
22. en el vasto cielo, la residencia del soberano Anu, se alzan violentos: no tienen rival.

La clave de la aparición del viento del sur como el primero de los demonios reside, sin duda, en el aspecto tormentoso con que son descritos los demonios: en este encantamiento se describe a estos demonios diciendo de ellos que son “demonios de tormenta” (ud | *ūmu*), “tormentas” (im-mir-ra | *mehû*), “vientos malvados” (im-hul-a | *šāru lemnū*), “tolvaneras” (im-dalhamun | *ašamšūtu*), “violentas rachas de viento” (im-dal zi-ga | *zīq šāri tebûtu*)<sup>134</sup>, etc. La actuación de los demonios es, pues, semejante a la de una tormenta. En este contexto encaja bien el viento del sur.

Al igual que en el encantamiento estudiado anteriormente, debe descartarse que se esté haciendo referencia a fenómenos meteorológicos reales. La clave, por el contrario, debe estar en la polisemia del sustantivo sumerio (<sup>im</sup>)u<sub>18</sub>-lu. Éste equivale, al menos, a tres sustantivos acadios, dependiendo del contexto: *šūtu*, “viento del sur”, *mehû*, “tormenta” y *alû*, “demonio *alû*”<sup>135</sup>: en la colección *Udughul* están documentados los tres, aunque en ella el determinativo para viento aparece sólo cuando el equivalente es *šūtu*: en los otros dos casos no se usa determinativo, sino simplemente u<sub>18</sub>-lu<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> Sobre im-dal zi-ga | *zīq šāri*, véase Sjöberg (1967: 203 y n. 5) y abajo, p. 238.

<sup>135</sup> Quizá también a *agû*, “ola”, cf. el *Eršabunga* BE 13 16-17: <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu-gin<sub>7</sub> | *ša kīma agê*, “como una ola”. La corrección de Maul (1988: 158-161), *ša ki-ma me'-e'-be'-e'* resulta demasiado forzada, a pesar de que los diccionarios no recogen ni este ni ningún otro testimonio de la equivalencia <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu | *agû*. Pero, significativamente, a-ge<sub>6</sub>-a | *agû* es en nuestro texto el sexto de los siete demonios.

<sup>136</sup> Fuera de *Udughul*, cuando el equivalente es *mehû*, sí que se suele usar el determinativo; no así cuando se trata del demonio *alû*: véase, por ejemplo, CAD M/2 5a.

Es posible que algunos de los pasajes en que *šūtu* aparece como un viento tormentoso o demoníaco se deban a esta polisemia del término sumerio, que habría influido en su reflejo acadio. No deja de ser sintomático que los textos en que el viento de sur aparece como un demonio, rodeado de vientos tormentosos, sean sumerios o bilingües: al ser el sentido del sumerio <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu mucho más amplio que el del acadio *šūtu*, es posible que los diferentes significados de esta palabra sumeria expliquen, al menos en parte, el carácter numinoso del viento del sur en buena parte de la literatura sumeria y bilingüe.

Como afirma A.L. Oppenheim, uno de los grandes problemas en el examen de la literatura mesopotámica es “la imposibilidad de calibrar adecuadamente las asociaciones conscientes e inconscientes inherentes a las palabras de una lengua muerta”<sup>137</sup>. No obstante, parece razonable suponer que, si <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu era un término polisémico, cuando hiciera referencia al viento del sur este significado no pudiera ser disociado, sin más, de los otros, y el viento del sur cargara, en parte, con las características de sus homónimos *meḫû* y *alû*<sup>138</sup>.

#### I.3.2.1. ADAPA

Al hilo de este viento de sur demoníaco de *Udughul*, se quiere discutir brevemente un paralelo cercano del breve poema *Adapa*, hoy uno de los más populares de la literatura babilónica. Esta composición narra las aventuras del héroe civilizador Adapa, sirviente de Ea en Eridu, tras haber quebrado el ala del viento del sur, que sopla con vesania y amenaza con hundir su barca pesquera. A resultas de esta bizarra acción, Adapa es convocado por Anu al cielo, probablemente para ser castigado: aconsejado de Ea, realiza un truco cuya naturaleza no ha sido aún del todo comprendida, pero con el que logra escapar al castigo y salir indemne. El texto, hasta ahora conocido sólo en un manuscrito de Amarna y varios

---

<sup>137</sup> Oppenheim (1966: 345), traducción del autor.

<sup>138</sup> Para hallar la razón de esta polisemia sumeria habría que recurrir a la espinosa cuestión de la etimología de este término, cuestión en extremo complicada. Significativamente, un pariente del término acadio *šūtu*, el hebreo *šô'âh*, también significa, en primer lugar, “tormenta”. Sobre otros casos de polisema en las lenguas de la antigua Mesopotamia, véase abajo III.3.

de Kuyunjik, acaba con una suerte de conjuro dirigido, al parecer, a neutralizar los efectos negativos del soplo del viento del sur, descritos de modo semejante a los de los encantamientos de *Udughul* analizados<sup>139</sup>:

- 15'. [šū-ú-tum š]á zaq-ša lem-niš ana niši(un<sup>meš</sup>) iš-tak-nu  
 16'. [mi-im-ma] mur-šu šá ina zumur(su) niši(un<sup>meš</sup>) iš-tak-nu  
 17'. [ina qātiša(šū<sup>min</sup>-ša) ellēti(k)ù-tum)<sup>d</sup> nin-kar-ra-ak ú-na-ab-ḫu  
 18'. [o o o ]it<sup>2</sup>-bi-ma si-im-mu mur-šu lis-ḫur

- 15'. [El viento del sur, cu]yo soplo ha sido dispuesto perniciosamente contra la humanidad,  
 16'. [cualquier] enfermedad que haya sido dispuesta en el cuerpo de la humanidad  
 17'. [y que con sus p]uras [manos] haya aliviado Ninkarrak,  
 18'. [que... cuando se lev]ante, la herida y la enfermedad se marchen!

En este pasaje parecen describirse dos estadios sucesivos del comportamiento del viento del sur: en el pasado, se dice, ha soplado “perniciosamente” (*lemnīš*) sobre la humanidad, y era Ninkarrak, la diosa de la medicina, la encargada de proporcionar solaz para las enfermedades que traía. Ahora, sin embargo, los dioses decretan que las enfermedades huyan ante el soplo de nuestro viento<sup>140</sup>.

Tradicionalmente, este pasaje con forma de encantamiento al final del poema *Adapa* se consideraba una adición tardía<sup>141</sup>. Hace varios años, sin embargo, fue anunciado el descubrimiento de una versión sumeria del poema, cuya existencia ni siquiera se sospechaba hasta entonces, que ya contenía esta porción de texto. Esta versión, conocida en dos tablillas halladas en Meturan (Tell Hadad)<sup>142</sup>, permanece aún inédita, mas la descripción que de ella se conoce basta para dar una idea de su contenido. Según la misma, la versión sumeria sería muy cercana a la versión acadia, y acabaría, como esta última, como la “determinación del destino” del viento del sur por parte de Enki: aunque la

<sup>139</sup> *Adapa* fragmento D (K.8214), se sigue la edición de Izre'el (2001: 38-39). Las restauraciones, que son diferentes de las propuestas por ese autor, son provisionales.

<sup>140</sup> Sobre las propuestas anteriores sobre el carácter del viento del sur, véase la completa bibliografía de Picchioni (1981: 74-77), además de la citada arriba, en p. 14.

<sup>141</sup> Así lo defendieron, por ejemplo, Bottéro (1969/1970: 110), von Soden (1976: 433) o Liverani (1982: 294-295 y n. 4; republicado en Liverani, 2007: 4-5); y aún hoy es defendida, a despecho de la versión sumeria, por Sasson (2008: 7).

<sup>142</sup> Sobre este *Adapa* sumerio, véase Cavigneaux y al Rawi (1993: 92-93) y Cavigneaux (1999: 253), donde también se anuncia la identificación de un pequeño duplicado de Nippur (*ISCT* 1 156).

interpretación no está asegurada, parece ser que el dios decreta que los humanos hayan de recurrir al viento del sur cuando necesiten asistencia médica. También en este poema el viento del sur parece ser transformado de demonio funesto en ser benigno.

Ya antes del descubrimiento de esta versión sumeria, Michalowski (1980), en un influyente artículo, explicó el hecho de que Adapa fuera comúnmente asociado con la magia y representado como el exorcista de entre los siete sabios<sup>143</sup> sugiriendo que el poema *Adapa* sería en realidad una etiología de la exorcística, que explicaría cómo el poder mágico de las palabras llegó a ser aceptado como legítimo por parte de los dioses supremos. El hecho de que la versión sumeria de Meturan fuera hallada en la biblioteca de un escriba con un marcado interés en la literatura mágica<sup>144</sup> parece apoyar su teoría: Adapa sería, para los babilonios, una suerte de proto-exorcista, de padre fundador del exorcismo. El hecho de que sea el viento del sur el enemigo en su poema puede explicarse a la luz de nuestro conjuro de *Udughul*: en un tiempo arquetípico, el exorcista arquetípico, Adapa, se enfrenta al demonio arquetípico, el viento del sur (el primero de los demonios en nuestro encantamiento), y lo derrota con su palabra, haciendo así posible a otros exorcistas conseguir lo mismo con la suya. Invertiendo la interpretación tradicional, que tomaba el encantamiento final como una suerte de apéndice al poema, deberíamos, más bien, tomar el poema todo como una suerte de preámbulo al encantamiento, como su *historiola*<sup>145</sup>.

En suma, el viento del sur, de nuevo en un texto de origen sumerio, aparece como un ser demoníaco, como el demonio arquetípico.

---

<sup>143</sup> Sobre este papel exorcístico de Adapa, y su relación con el poema homónimo, véase ya Oppenheim (2003: 254-255).

<sup>144</sup> Véase Cavigneaux (1999: 255-258).

<sup>145</sup> Sobre la función de las *historiolae*, véase Frankfurter (1995) y abajo, II.1, donde se estudia una *historiola* de larga fortuna en la literatura mesopotámica.



## I.4 MAQLÛ

- I.4.1 El viento que arrastra la brujería
- I.4.2 El viento del sur
- I.4.3 El viento del nor(te y del )oeste
  - I.4.3.1. El viento noroeste
  - I.4.3.2. La descripción del viento noroeste
- I.4.4 Conclusiones: el viento en *Maqlû*

---

Second Witch. *I'll give thee a wind.*

First Witch. *Thou'rt kind.*

*Macbeth* I 3, 109-110

La serie llamada por los antiguos *Maqlû* (literalmente, “cremación”, en referencia a la cremación de figurillas que prescriben muchos de sus rituales) es nuestra principal fuente de conocimiento sobre las medidas tomadas por los antiguos mesopotámicos contra la brujería<sup>146</sup>. La versión canónica ninivita de la serie cuenta con ocho tablillas de conjuros más una, la llamada “ritual”, que contiene las instrucciones rituales para cada uno de esos conjuros. Todos los manuscritos que se conocen de *Maqlû* datan del primer milenio<sup>147</sup>; sin embargo, que existía una versión más antigua queda claro por la comparación de nuestra serie con otra, la llamada *Bīt rimki*, literalmente “casa de la ablución”: en opinión de Tz. Abusch (2002: 113-162), los diez conjuros de esta última serie que coinciden con otros tantos de *Maqlû* representan la versión primitiva de la colección, versión coherente en sí misma. El resto de los encantamientos y rituales contenidos en la “versión larga” de *Maqlû* tiene un origen muy variado; no obstante, la versión canónica del primer milenio representa una ceremonia única, en que los conjuros y rituales eran recitados y realizados en el orden dado. El ritual tendría lugar durante el mes Abu (V), mes ligado tradicionalmente al Submundo y a Gilgameš, juez del mismo (Abusch, 2002: 99-111).

La ceremonia original, esto es, la representada por el núcleo de diez conjuros, era una ceremonia diurna. Sin embargo, la ampliación de la colección conllevó su conversión

---

<sup>146</sup> Tz. Abusch ha realizado en los últimos años una serie de penetrantes estudios sobre la colección, algunos de ellos reunidos en un solo volumen (Abusch, 2002). También D. Schwemer ha publicado recientemente una monografía sobre la brujería en que dedica un capítulo a la serie (2007a: 39-55), con puntos de vista en ocasiones divergentes de los de Abusch. Ambos estudios constituyen la base de esta introducción

<sup>147</sup> Véase Schwemer (2010), quien presenta un catálogo de los mss. de *Maqlû* que pueden datarse en el período medioasirio tardío, y que propone como fecha de redacción de la serie completa el s. XII a.C. (2010: 211).

en ritual nocturno y su división en tres grandes bloques de conjuros y rituales: dos nocturnos (tablillas I a VII 57) y uno diurno<sup>148</sup>. El carácter diurno de este último resulta evidente por sus continuas referencias a la salida del sol y a diversas actividades diurnas.

No existe ninguna edición moderna de *Maqlû*. La última es la de Meier (1937), con las adiciones publicadas 20 años después de la muerte del autor (Meier, 1966). El texto de 1937 no contiene copias cuneiformes y la edición que presenta es ecléctica, notando las variantes textuales de un modo no sistemático. Tz. Abusch y D. Schwemer están preparando una nueva edición de la serie: su reciente traducción (Abusch y Schwemer, 2008) presenta ya un texto muy mejorado respecto a la vieja edición de Meier<sup>149</sup>.

\*\*\*

Es bien sabido que, en las culturas del mundo, la bruja se sirve siempre de medios no físicos, sino místicos, para infligir daños a sus enemigos<sup>150</sup>. Es, por tanto, natural que elementos de naturaleza etérea, como el humo o el sueño, sean comparados con el modo de actuar de las hechiceras. Es éste el caso de la serie *Maqlû*, donde las brujas son sistemáticamente descritas por medio de metáforas que nos la presentan como un humo, una nube o un mal sueño, imágenes tradicionalmente asignadas a los espectros y demonios en la antigua Mesopotamia<sup>151</sup>. Según subraya Abusch (2002: 22), la progresiva demonización de la imagen de la bruja debió tener cierta influencia en la asociación de la misma con el humo o las nubes, dada la estrecha conexión que en Mesopotamia parecen tener los fantasmas y los vientos (véase especialmente arriba, p. 69 y ss.).

---

<sup>148</sup> Se sigue la interpretación, ya clásica, del ritual realizada por Abusch (2002: 101-104), aunque recientemente D. Schwemer (2007a: esp. 39) haya propuesto una división cuaternaria. Scurlock (2004) ha manifestado sus dudas respecto al carácter diurno de la serie “breve” y su ulterior conversión en ritual nocturno; sin embargo, la contrarreplica de Schwemer (2007a: 55 y n. 98) es ciertamente convincente.

<sup>149</sup> A lo largo de este estudio se usa la numeración de la edición (aún no publicada) de Abusch. Puede hallarse una lista de concordancias con la edición de Meier en Abusch y Schwemer (2008: 134-135). Sobre las ediciones de *Maqlû*, véase abajo.

<sup>150</sup> Este es precisamente el primero de los cinco “universales” de la brujería enumerados por Hutton (2004: 420-423).

<sup>151</sup> Véase Abusch (2002: 22, 227-228, 280; 2008: 58-60).

La brujería es una nube, un amenazante cúmulo tormentoso. El enemigo natural de las nubes es, claro está, el viento, y el orante expresa varias veces su deseo de que la hechicería de la bruja sea llevada lejos por un viento<sup>152</sup>.

En las páginas que siguen se analizan varios conjuros de la serie *Maqlû* cuya imaginaria desarrolla estas ideas. En primer lugar, se estudian las invocaciones de los vientos para que arrastren la brujería (I.4.1). Además de los vientos en general, en *Maqlû* son convocados en ocasiones vientos concretos para realizar esta misma tarea, y estas invocaciones individualizadas son estudiadas en los dos epígrafes siguientes: en I.4.2 se analizan las del viento del sur y, en I.4.3, las del viento noroeste.

#### I.4.1 EL VIENTO QUE ARRASTRA LA BRUJERÍA

Son numerosas las ocasiones en la serie *Maqlû* en que el nombre de un viento aparece junto al verbo (*w*)*abālu*, “llevar”, cuyo objeto directo es esta brujería en forma de elemento etéreo de la que se ha hablado<sup>153</sup>. La forma que se suele usar es el causativo de (*w*)*abālu* (*šūbulu*), literalmente “x hace que el viento se lleve (tu brujería)”, oración cuyo sujeto suele ser un dios: en efecto, en la literatura babilónica los vientos son por lo general herramientas en manos de los dioses. En nuestra serie el viento se atribuye a Šamaš en dos ocasiones<sup>154</sup> y a Asalluhi en otras tantas<sup>155</sup>: la aparición de este último es interesante pues,

<sup>152</sup> Como paralelo a esta invocación del viento para que arrastre consigo los detritos de la brujería es de resaltar, en el *Talmud de Babilonia*, el pasaje *b.Pes.*110a-110b: «quien encuentra una bruja debería decir lo siguiente: [...] ¡ojalá el viento se lleve las migas (sc., con las que hacen sus predicciones)! ¡ojalá se desparramen tus especias y ojalá sople el viento [zyq] sobre el azafrán nuevo que tenéis en las manos, brujas!», trad. de D. Romano (1975: 305 n° 188). También en este caso la *materia magica* representa la brujería.

<sup>153</sup> Ha de tenerse en cuenta, empero, que el viento aparece en ocasiones arrastrando otros productos de la brujería menos etéreos: así, un encantamiento bilingüe trata de proporcionar protección contra la escupidura de una bruja “que no ha sido cubierta por el polvo ni ha sido llevada por el viento de la estepa” (*sahar nu dul-la im nu gi<sub>4</sub> edin-na-ke<sub>4</sub> || ša eperu lā katmu šār šēri lā edpu*): véase Borger (1969a: 6 §11 69-70) y abajo, III.1.1.2.

<sup>154</sup> En (1) IV 114 *epšu bārtu [amāt] lemutti ušabbal (ana) šāri*, “el conjuro, la rebelión y la palabra funesta hará que se los lleve el viento” (restaurado con BM 34077, editado en Abusch y Schwemer, 2009: 70). El sujeto del verbo aquí, *contra* Abusch (2008: 158 y n. 75), no es la 1ª persona, sino la 3ª. En (2) V 92 es Gira el invocado: *Gira āriru*

como se mostrará al final de este trabajo (III.3.1), la capacidad de apartar el mal con el “dulce viento” se atribuye, especialmente, a Marduk<sup>156</sup>.

Los dioses son, pues, los principales responsables de apartar la brujería por medio del viento. No sólo la brujería: en el célebre *Lamento de Nabû-šuma-ukîn*, cuyo autor, que en el colofón se identifica como hijo del rey Nabucodonosor II (604-562 a.C.), afirma que cayó en desgracia ante su padre y fue enviado a prisión, se pide a Marduk que haga que el viento se lleve las calumnias que contra él han vertido sus malsines<sup>157</sup>:

1. [ú]-<sup>r</sup>sap-paḫ<sup>1</sup> ep-še-et <sup>r</sup>rag<sup>1</sup>-gi i-na ili(<sup>r</sup>dingir<sup>meš</sup>) marduk(<sup>d</sup>amar-<sup>r</sup>utu<sup>1</sup>)
  2. <sup>r</sup>nik<sup>1</sup>-la-a-ti amēlūti(nam-lú-u<sub>18</sub>-lu) ú-ša-ab-<sup>r</sup>ba<sup>1</sup> šá-a-ru
  3. ú-paṭ-ṭar ri-kis nik-la-a-<sup>r</sup>ti<sup>1</sup> rag-gi i-na [ili(<sup>r</sup>dingir<sup>meš</sup>)] marduk(<sup>r<sup>d</sup></sup>amar-<sup>r</sup>utu<sup>1</sup>)
  4. i-kam-ma lem-nu i-šab-bat <sup>r</sup>pi<sup>1</sup>-i da-bi-bi [(o o)] marduk(<sup>r<sup>d</sup></sup>amar-<sup>r</sup>utu<sup>1</sup>)
  5. a-mat pi-i šá ina ni-kil-ta ab-bab-ba-lu lu i-<sup>r</sup>šem<sup>1</sup>-me i-lam-mad  
ú-tar a-[na šá-a-ri] marduk(<sup>r<sup>d</sup></sup>amar-<sup>r</sup>utu<sup>1</sup>)
  6. u-paṭ-ṭar ri-kis eg-ri u za-<sup>r</sup>ma<sup>1</sup>-nu ú-ša-ab-<sup>r</sup>ba<sup>1</sup>-[šú šá]-<sup>r</sup>a-ru<sup>1</sup>
1. Sólo Marduk, entre los dioses, puede dispersar las obras de los malvados,
  2. hacer que el viento se lleve los artificios de los hombres;
  3. sólo Marduk, entre los dioses, desatar el nudo de los artificios de los malvados.
  4. ¡Ha de atrapar Marduk al inicuo, de atajar la boca del calumniador,
  5. ha de escuchar y conocer las palabras que con alevosía se han dicho, y de transformarlas en viento!
  6. ¡Deshará los enredos del perverso y del enemigo, hará que se los lleve el viento!

*ušābil šāra*, “Gira, el ardiente, hizo que el viento se llevara (vuestros nudos, estatuillas, etc.)” (sobre este pasaje, roto en la edición de Meier, véase el texto afin editado por Schwemer, 2007a: 46-48 o ii 24-34). Como indica Abusch (2002: 139-141), en *Maqlû* Gira es una hipóstasis del poder ejecutivo de Šamaš, cuya personalidad acaba parcialmente fusionada con la del dios solar tras la conversión de *Maqlû* en una ceremonia nocturna.

<sup>155</sup> En (1) VII 110 (*Asalluḫi mašmaš ilī upaṭṭir-ma ušābil šāra*, “Asalluḫi, el hechicero de los dioses, desatándolos hizo que el viento se llevara [sc. tus funestos conjuros, insidiosos hechizos, etc.]”) y, probablemente, en (2) VII 21 (*ipše tēpušāni lišābil šāra*, “que los conjuros que han hecho contra mí haga que se los lleve el viento”). Este último caso no es tan claro, porque Asalluḫi aparece en VII 19 como complemento del nombre, al lado de Marduk, mas en VII 20 no actúa como sujeto. Sin embargo, el verbo de VII 21, *lišābil*, requiere un sujeto de 3ª persona y, por la comparación con otros pasajes, es esperable que tal sujeto sea Asalluḫi.

<sup>156</sup> Nótese que, *contra* CAD Š/2 139b, en BRM 4 18 20 no se habla del “aliento de la boca” (im *pi-i*) de Marduk como el que derrota a la brujería, sino, como indica Schwemer (2007a: 17-18 n. 52), de la “saliva de su boca” (im-*<ti>* *pi-i*).

<sup>157</sup> BM 40474, editado por Finkel (1999). Notas a líneas: en l. 2 y 6 entendemos *ušabbal* como presente Š de (w)abālu(m), *pace* Finkel (1999: 331), que lo supone de abālu, “secar”, o šapālu, “hundir”.

Marduk usa aquí el viento para llevarse los entuertos del enemigo, entuertos que son, por tanto, en todo semejante a las maquinaciones mágicas de las hechiceras. En la serie *Maqlû* no está documentada esta fórmula más que con el causativo de (*w*)*abālu*, nunca con el tema básico G: no se convoca, pues, al viento propiamente, sino a la divinidad que controla el viento. Otros conjuros contra la brujería, fuera de la serie *Maqlû*, sí que documentan el tema G del verbo en esta fórmula, con *šāru* como sujeto. Así, por ejemplo<sup>158</sup>:

59. *tir-ra kiš-pi-ša a-na me-ḥe-e amâtī*(inim<sup>meš</sup>)-*ša ana šāri*(im)

60. *mim-ma te-pu-ša tu-uš-te-pi-ša lu-bil šāru*(im)

59. ¡Convertid sus conjuros en tormenta, sus palabras en viento!

60. ¡Que todo cuanto habéis hecho y hechizado se lo lleve el viento!

Como puede verse en el conjuro recién citado, las fórmulas con el tema D del verbo *tāru*, “convertir en”, también son frecuentes<sup>159</sup>. Generalmente, se recurre en estos casos a la expresión polar, “que tus conjuros se conviertan en viento (*šāru*), que tus palabras en tormenta (*meḥû*)”. Al igual que en el encantamiento citado, en *Maqlû* V 52 aparece como imperativo dirigido a “la cuerda de las sacerdotisas *qadištu*” y al “pino que está lleno de piñones”, a quienes se le pide: “¡convertid sus conjuros en tormenta y sus palabras en viento!” (*tirrā kišpūša ana meḥê amâtūša ana šāri*). En *Maqlû* VI 39 es una primera persona de plural referida, probablemente, al exorcista y a su paciente: “cuantos conjuros habéis hecho los hemos convertido en viento” ([*u*] *mimma mala tēpuša nutir ana šāri*)<sup>160</sup>.

Las fórmulas que usan el verbo *tāru* tienen un origen y función distintos a las formas con (*w*)*abālu*: mientras que estas últimas están estrechamente relacionadas con la imagen humosa de la bruja, y directamente emparentadas con las fórmulas de expulsión de demonios analizadas – dado que la bruja es humo, el viento se la puede “llevar” –; las

<sup>158</sup> K.72+ (4R<sup>2</sup> 59/1) r 14 // K.7140(+) K.12483, texto editado por Abusch (1987b: 140).

<sup>159</sup> Esta fórmula está atestiguada en otros géneros, cf. *CAD* Š/3 s.v. *šāru* p. 139b-140a.

<sup>160</sup> Hay también un caso seguro del uso del verbo con la primera persona singular: VI 51 [*u mimma mala*] *tēpuši utār ana šāri*, “[y cuantos conjuros ha hecho] los convertiré en viento”. Probablemente también se dé en VI 23, que traducen Abusch y Schwemer como «[un]d ich v[erwandle] deine Hexerein [in Wind]!» (2008: 166), apoyándose en material inédito.

fórmulas con *târu* tienen por objeto condenar a la bruja a ser un viento informe estepario. Las brujas son exhortadas a *convertirse* en viento, siendo el viento símbolo de la inanidad. Por eso se puede expresar esta maldición también sin especificar el agente, y junto a otros elementos fútiles: así en *Maqlû* VIII 59'-60':

59'. *kiš-pu-ša lu-u šāru(im) kiš-pu-ša lu-u me-bu-[ú]*

60'. *kiš-pu-ša lu-u pu-u lit-tap-ra-ša-du elī(ugu)-ša*

59'. ¡Que sus conjuros sean viento, que sus conjuros sean tormenta!

60'. ¡Que sus conjuros sean barcia, que sus conjuros *escapen a ella*!

Esta imagen del viento como símbolo de la nada, que ha llegado a la literatura occidental principalmente a través del *Eclesiastés*, era una imagen común ya en la literatura acadia.

#### I.4.2 EL VIENTO DEL SUR

Fuera de estas fórmulas, que tienen claros paralelos no sólo en otros textos mágicos, sino también en himnos y textos sapienciales, existen algunas metáforas que sólo se hallan en *Maqlû*. Se trata de invocaciones de un viento determinado, al que se pide actúe conforme a su naturaleza: por su potencial para conocer el carácter que los mesopotámicos atribuían a cada corriente en particular, su valor es inapreciable. En *Maqlû* aparecen tres nombres de vientos (sur, norte y oeste) que, como se intentará mostrar abajo, corresponden a dos vientos diferentes.

En primer lugar se trata aquí el viento del sur. En el brevísimo encantamiento de *Maqlû* VI 65-68 el orante pide al viento del sur que se lleve “lo que está a tu izquierda y a tu derecha”, abarcando con esta expresión polar toda “la brujería” de la bruja<sup>161</sup>:

65. *én at-ti-e šā te-pu-ši ka-la-a-ma*

---

<sup>161</sup> *Maqlû* VI 65-68, mss. BM 99083 // K.2420+ // A 7876 // K.13322(+).

66. *mim-mu-ú te-pu-ši ia-a-ši ù šim-ti-ia*  
 67. *kukru*(<sup>šim</sup>gúr-gúr) *ša šadê(kur-e) liḥteppi(gaz<sup>meš</sup>) rikis(kéš)-ki*  
 68. *ša imnī(zag)-ki u šumēlī(gùb)-ki šutu*(<sup>im</sup>u<sub>19</sub>-lu || <sup>im</sup>1) *lit-bal*  
 65. Encantamiento: Tú, quienquiera que seas que has embrujado todo,  
 66. cuanto has embrujado contra mí y mi sino,  
 67. ¡que el terebinto del monte destruya tu nudo!  
 68. ¡Que el viento del sur se lleve cuanto hay a tu derecha e izquierda!

El viento es aquí sujeto del verbo, que es aquí *tabālu*, “llevar”, en tema G (*lit-bal*).

Sólo hay otro testimonio en toda la serie *Maqlû* del optativo de *tabālu*<sup>162</sup>:

- 46'. *ana eli(ugu) šalmī(nu<sup>meš</sup>)-ša misâ(luh-a) qātāya(šu<sup>min.meš</sup>-mu)*  
 47'. *i-na kukri*(<sup>šim</sup>gúr-gúr) *ša šadī(kur-i) burāši*(<sup>šim</sup>li) *elli(kù)*  
 48'. *ina maštaka*(<sup>in</sup>6-úš) *mu-ul-[li]* *amēlu(lú) misâ(luh-a) qātāya(šu<sup>min.meš</sup>-mu)*  
 49'. *e-te-lil ana-ku [o-l]u<sup>2</sup> ina eli(ugu) šērī(edin)-ša*  
 50'. *kiš-pu-ša l[im-la-a] šēra(edin)*  
 51'. *amātī(inim<sup>meš</sup>)-ša<sup>i</sup> [m 1 (?) l] it-bal*  
 52'. *ù mim-ma ma-la [i-pu-šu li-ša-bi]l<sup>2</sup> ana šāri(im)*  
 46'. Sobre su figurilla han quedado limpias mis manos,  
 47'. con el terebinto del monte, el puro enebro  
 48'. y con la jabonera, la purificadora del hombre, han quedado limpias mis manos.  
 49'. He quedado puro, [*be pisotea*]du su brujería.  
 50'. ¡Que sus conjuros [llenen] el yermo!  
 51'. ¡[Que] sus palabras se las lleve el vi[ento del sur]!  
 52'. ¡Que los conjuros [que ha hecho] se los lleve el viento!

Hay, por tanto, un pasaje seguro, y otro posible, en que el viento del sur es convocado contra la bruja.

Hay, empero, un caso ciertamente distinto. En una metáfora naturalista que no cuenta con paralelos, la acción de la bruja se compara con la del viento del sur<sup>163</sup>:

<sup>162</sup> *Maqlû* VIII 46'-52', mss. K.2981+ [46'-47'] // Rm.417+ ii [46'-52'] // 80-7-19,82+ i [46'-52'], todos colacionados en fotos. Este conjuro se omite en K.10106+, ms. babilónico con parte de la tablilla VIII, y su incipit no aparece en algunos mss. de la tablilla ritual, por lo que quizá sea uno de los últimos encantamientos en ser añadidos a la colección (2002: 169 n. 10). Notas a líneas: L. 51' Abusch y Schwemer (2008: 31) leen aquí «der [Nord]wi[nd]», mas el único paralelo posible en toda la colección de *Maqlû* es el nombrado VI 68, según el cual se reconstruye aquí.

<sup>163</sup> *Maqlû* V 76-82, mss. K.2544+ // K.5349+ // K.7242+, todos col. en fotos. Notas a líneas: L. 76-77 se trata de dos líneas muy oscuras, que a veces se dejan sin traducir (así por ejemplo Abusch (2002: 21 y 283 n. 31)). L. 78 según Abusch (2008: 57-58), el verbo *izziza* en esta línea ha de ser entendido como «to stand in the form of an evil omen». L. 79 sobre la reconstrucción del final, véase I.4.3. L. 80 en K.7242+ el signo roto no es <sup>im</sup>U<sub>18</sub>, *contra*

76. *én at-ti man-nu kaššaptu*<sup>(munus uš<sub>11</sub>-zu)</sup> *šá kīma(gim) šūti*<sup>(im u<sub>18</sub>-lu)</sup> *ik-ki-mu šapatta*(ud-15-kam)

77. *ti-il-ti ūmē*(ud-me) *im-ba-ri šá-na-at na-al-ši*

78. *urpata*(dunggu) *ik-šu-ra-am-ma iz-zi-za a-na ia-[ši]*

79. *at-te-eb-ba-ak-kim-ma ki-ma gal-la-ab šamē*(an-e) <sup>i</sup>[<sup>m</sup>2 <sup>im</sup>4 (?)]

80. *ú-sap-pa-ab ur-pa-ta-ki ú-ḫal-l[aq ūm*(ud)-*ki]*

81. *ú-sap-pa-ab kiš-pi-ḫki*<sup>1</sup> *[ša tak-ki-mi mu-šá u ur-ra]*

82. *ù na-áš-pa-ḫrat zikurudē*(zi<sup>1</sup>-[ku<sub>5</sub>-ru-da) *šá tal-tap-pa-ri ia-a-ši]*

76. Encantamiento: tú, bruja, quienquiera que seas que, como el viento sur,

durante el plenilunio apiló

77. nueve días de niebla, un año de rocío,

78. reunió nubes y las levantó contra m[i]:

79. me alzaré contra ti como el barbero del cielo, el vien[to *noroeste*]

80. dispersaré tus nubes, acabaré con [tu tormenta],

81. dispersaré los conjuros [que acumulaste noche y día],

82. y los mensajes [*zikurudû* que me has estado mandando].

Los actos que la bruja realiza en este encantamiento no están del todo claros, pero obviamente se trata de acciones perniciosas<sup>164</sup>, que son comparadas al efecto del viento del sur. Los “nueve días de niebla” y el “año de rocío” descritos para la bruja y, entendemos que por extensión, también al viento del sur, han de relacionarse con el aspecto “vaporoso” de la brujería ya discutido: la bruja ha estado largo tiempo acumulando nubes de hechicería que ahora amenazan al orante<sup>165</sup>.

Las dos apariciones del viento del sur en la colección *Maqlû* son, pues, difíciles de reconciliar. En una se hace referencia a este viento como el que acumula las nubes, en otra, se le pide que se lleve estas mismas nubes de brujería.

la copia de Tallqvist (1895: II 83) y la lectura de Meier (1937: 37 n. 8), sino DU[NGU] (IM.S[IA], colacionado en 9/2009): corríjase en consecuencia CAD G 15b, etc.

<sup>164</sup> Es interesante, por un lado, que se trate del día 15 del mes, día especialmente apropiado para la magia, dado que tanto el sol como la luna están presentes (Reiner, 1995: 136-138). De igual modo, el uso del rocío como elemento nocivo por parte de fuerzas cósmicas está documentado en otros lugares (Reiner, 1995: 102).

<sup>165</sup> La unión del humo con la niebla y el rocío en merismos como el que nos ocupa parece ser común en la literatura acadiana: *na-as-pi-ḫi kīma(gim) im-ba-ri te-bé-e kīma(gim) na-al-ši | ki-ma qut-ri e-tel-li-i a-na šamē*(an-e) *šá<sup>d</sup> a-nim*, “dispérsate como la niebla, álzate como el rocío, como el humo asciende lejos, al cielo de Anu”, en un encantamiento dirigido contra el “fuego” (Lambert, 1970a: 40 l. 14-15).



### I.4.3 EL VIENTO DEL NOR(TE Y DEL )OESTE

En el último de los encantamientos citados, *Maqlû* V 79, el orante amenaza a la bruja con alzarse “como el barbero del cielo, el viento...”. A continuación se ofrece una partitura de la línea en cuestión:

K.2544+ ii 35	<i>a-te-ba-<sup>r</sup>ak<sup>1</sup>-kim-ma ki-ma gal-la-ab an-e<sup>i</sup>[<sup>m</sup>o o (o)]</i>
K.5349+ 15'	<i>[a-te-ba-a]k-kim-ma ki-i ga[l-la-ab o o o o (o)]</i>
K.7242+ ii 15'	<i>a-te-eb-ba-ak-kim-ma gim gal-[la-ab o o o o (o)]</i>

Como puede observarse, ninguno de los tres manuscritos que nos transmiten este pasaje conserva el nombre del viento llamado “barbero del cielo”. Sin embargo, la única restauración propuesta hasta hoy ha sido “el viento del norte”, y esta reconstrucción ha venido usándose para penetrar en otros aspectos de la civilización mesopotámica – la iconografía (Wiggermann, 2007: 129), la crítica literaria (Oppenheim, 1978: 640a) o la climatología (Reiner, 1985: 66) – o, simplemente, como testimonio de una imagen propicia del viento del norte que, supuestamente, es común a toda la literatura cuneiforme<sup>166</sup>. Pero la reconstrucción del final de la línea no es segura. El título de “barbero del cielo” es aún un *unicum* y, en consecuencia, no cabe seguridad en ninguna de las reconstrucciones que se pueda proponer. La metáfora es ciertamente audaz: el viento despeja las nubes como el barbero rasura las barbas. Sin embargo, la identidad del viento así adjetivado no es clara.

Hay, sin embargo, pistas en el resto de líneas del encantamiento que invitan a cuestionar la restauración del “viento del norte”. En especial, la fórmula que aparece siguiendo la mención del “barbero del cielo” y que cierra este encantamiento (V 80-82), que está atestiguada otras dos veces en la colección *Maqlû*, con pequeñas variaciones: en VI 50 y VII 5-7. En este último caso, lee así<sup>167</sup>:

<sup>166</sup> Así lo hace *CAD* I/J 269-270, que agrupa este pasaje con otros «referring to propitious qualities of the north wind».

<sup>167</sup> Editado por Meier (1937: 46-47; 1966: 78b), traducido por Abusch (2008: 59) y Abusch y Schwemer (2008: 170-171). Las líneas 1-8 aparece usadas en un *ušburruda*, véase Abusch y Schwemer (2011: 195 §11 (texto 7.8 o)). Notas a líneas: L. 7 *zikurudû*, literalmente “para cortar la vida”, es un tipo especial de magia “negra” frecuentemente asociada a pequeños animales. Se ha propuesto que la función de estos animales es servir de

## I.4. Maqlû

## I.4.3. El viento del nor(te y del )oeste

## I.4.3.1. El viento noroeste

4. [ú-za]-qa-kim-ma kīma(gim) iltāni(<sup>im</sup>si-sā) amurri(<sup>im</sup>mar-tu)

5. [ú]-sa-ap-paḥ urpata(dungu)-ki ú-ḥal-laḡ ūm(ud)-ki

6. ú-sap-paḥ kiš-pi-ki šá tak-ki-mi mu-šá u ur-ra

7. ù na-áš-pa-rat zikurudê(zi-ku<sub>5</sub>-ru-da-a) šá tal-taḡ-pa-ri ia-a-ši

4. Soplaré contra ti como el viento del norte-oeste,

5. dispersaré tus nubes, acabaré con tu tormenta,

6. dispersaré tus conjuros que acumulaste noche y día

7. y los mensajes de *zikurudû* que me has estado mandando.

Las acciones con que el orante amenaza a la bruja son las acciones que se espera que realice el viento llamado “del norte-oeste”. O, dicho de otro modo, “dispersar las nubes” y “acabar con la tormenta” son acciones consideradas propias de este viento.

Dado que, en V 79, la expresión *kīma gallāb šamê*<sup>1</sup>[<sup>m</sup>o o (o)], “como el barbero del cielo, el vi[ento ...]”, va seguida de las mismas fórmulas que la comparación “como el viento noroeste” en VI 50 y VII 4, y que estos tres lugares son los únicos de toda la colección en que se da la fórmula, es de suponer que también aquí el viento usado en la comparación será el “viento norte-oeste”: esta es, en efecto, la única restauración sostenible a partir de los paralelos.

Este “viento del norte-oeste”, en tanto que peculiar de *Maqlû*, resulta de cierto interés, en especial dos aspectos del mismo: su identidad y la descripción que de él se ofrece.

## I.4.3.1. EL VIENTO NOROESTE

Generalmente se ha entendido que el hablante se compara en esta fórmula con dos vientos: el norte y el oeste. Esto presenta dos problemas. En primer lugar, se usa una sola preposición (*kīma*) para dos sustantivos, que aparecen yuxtapuestos, sin solución de continuidad. En segundo lugar, estilísticamente sería sorprendente la acumulación de dos símiles sin razón aparente: no se conoce ningún pasaje en que se usen dos vientos en una

---

contenedores a determinados elementos extraídos del entorno del paciente y usados contra él (por ejemplo sus cabellos o su saliva).

sola comparación. También, a pesar del riesgo de caer en una argumentación circular, es de señalar que la restauración *gallāb šamê [iltāni amurri]* (a la que se ha llegado independientemente de este argumento) presentaría objeciones a la traducción “el viento del norte y del oeste”, *si vera lectio*, al usar un solo epíteto para dos vientos diferentes.

Una teoría aún atractiva, propuesta por Tallqvist (1928: 152-153) hace ochenta años para este mismo pasaje pero que ha tenido escaso eco, defendía que se trataba no de dos vientos, sino de uno solo: el viento “noroeste”. Tallqvist usa para defender esta original idea algunos usos paralelos de los nombres de los vientos en textos astronómicos<sup>168</sup> y de otro tipo, y, sobre todo, algunas construcciones muy similares en lenguas semíticas antiguas. La teoría de Tallqvist es mucho más satisfactoria que la suposición de que se trata de dos vientos distintos: en primer lugar, porque explica el uso de una sola preposición para dos vientos; en segundo, porque da cuenta del amalgamamiento de los dos nombres en una sola metáfora. A pesar de contar con pocos paralelos, es esperable que el nombre del viento “noroeste” se construya uniendo el de las dos direcciones más próximas, *i.e.*, la del norte y la del oeste, como ocurre en la mayor parte de lenguas antiguas y modernas.

Por otra parte, a pesar del riesgo evidente de evemerismo y de falacia lógica que implica el usar datos meteorológicos actuales para reconstruir textos antiguos y usar textos antiguos para dar un “parte meteorológico retrospectivo”, no puede obviarse el hecho de que en el Iraq actual el viento con diferencia más frecuentes sea el *Shamal*, nombre que se emplea en la región del Golfo para definir vientos de componente noroeste que soplan

---

<sup>168</sup> Su propuesta sigue la de Kugler (1907: 23-24), que defendió la existencia de direcciones intermedias en textos astronómicos. La teoría de Kugler es más difícilmente sostenible, puesto que los textos que aduce en su defensa suelen tener un verbo plural, no singular, “el viento N y O soplarán”, lo que parece indicar que se trata de dos vientos diferentes.

En los diarios astronómicos, empero, los nombres de los vientos “intermedios” se forman con el raro verbo *šalāpu*: viento<sub>1</sub> (*ša*) *ana* viento<sub>2</sub> *šalpu*, “el viento<sub>1</sub> (que está inclinado) hacia el viento<sub>2</sub>” y, al parecer, también con la fórmula viento<sub>1</sub> *ša kappi* viento<sub>2</sub>, “viento<sub>1</sub> del ala de viento<sub>2</sub>” (Horowitz, 1998: 199 n. 11; Horowitz, 2001: 144-145).

durante todo el año<sup>169</sup>. Se trata, según W.G. Kendrew, de vientos «fríos para esa latitud y muy secos, que a menudo dejan el cielo despejado»<sup>170</sup>.

Por otra parte, el riesgo de evemerismo es menor si se considera que, por su situación geográfica, lo común en el hemisferio norte es que los vientos septentrionales sean fríos y despejen el cielo, en tanto que los meridionales sean húmedos y traigan tormentas<sup>171</sup>.

#### EXCURSO: EL VIENTO DEL NORTE EN EL TALMUD DE BABILONIA

El riesgo de evemerismo es también menor si se tiene en cuenta el hecho de que el papel del viento septentrional como “desencapotador” del cielo es conspicuo en otro documento babilónico: el *Talmud de Babilonia*<sup>172</sup>. En arameo talmúdico, el viento del norte es ocasionalmente denominado con préstamo acadio, *īstānā*<sup>173</sup>. Especialmente en las

<sup>169</sup> Véase Normand (1919: 374), During-Caspers (1968: 168), Darwish y Sayigh (1988: 215) y Ali (1994).

<sup>170</sup> «The north-west winds in their rear are cold for the latitude and very dry, and they usually give clear bright skies.» (Kendrew, 1947: 177).

<sup>171</sup> Un curioso paralelo a este “barbero del cielo” se halla en el refrán castellano “viento descuernacabras hace llorar a los niños con barbas” (Rodríguez Marín, 1926: 507). No está muy claro tampoco en este caso el sentido exacto de “los niños con barbas”, mas, a la luz de otros refranes, como “viento descuernacabras quita nubes y quita aguas” (*ibid.*) es más que probable que las “barbas” a que hace referencia sean las nubes. Significativamente, el descuernacabras es un “viento frío y recio que sopla de la parte del norte” (*DRAE* s.v.).

<sup>172</sup> Sobre la concepción de los vientos en el Talmud, véase el artículo de Krauss (1926).

<sup>173</sup> El préstamo se da en varios dialectos: en arameo talmúdico es *īstānā*<sup>3</sup> (se trata de un sustantivo femenino); en siríaco, *īstānā*<sup>3</sup>; y, en mandeo, (')*st'n*<sup>3</sup>: véase Kaufman (1974: 60, 141-142) y Sokoloff (2002: 123b). El hecho de que aparezca con una silbante en arameo resulta un tanto sorprendente, habida cuenta de que la forma *iltānu* aparece en acadio ya desde el período PB, y de que *īstānu* parece haber sido una forma secundaria, derivada de esta. La etimología del nombre *iltānu* no está clara (véanse diferentes propuestas en Delitzsch, 1874: 140; Tallqvist, 1928: 144-147; Lutz, 1951: 297; Rosén, 1991: 1340; Horowitz, 1998: 197; y Jean, 2006: 6), y la distribución de la forma *īstānu* es peculiar y difícil de explicar (véase Reiner, 1973: 35 y n. 1; Keetman, 2006: 368; y Keetman, 2009: 449-450): parece darse ya en el período PB, en textos de Nuzi y, ocasionalmente, también en textos NA (véase CAD I/J 270, y añádase arriba n. 117), además de en el préstamo al arameo. Esta extraña distribución, y la similitud de *īstānu* con el numeral “uno” (*īštēn*), parecen apuntar a un proceso de etimología popular, más que a una evolución fonética /št/ > /lt/, que sería muy extraña en el período PB (la afirmación de Jean (2006: 6 n. 6) de que *iltānu* es la forma NA de *īstānu* carece de fundamento). De tratarse, en efecto, de una etimología popular, habría de suponerse que *iltānu* es la forma originaria, y que *īstānu* es su forma vulgar, resultado de su asimilación con *īštēn*. En este caso, podría tomarse *iltānu* como derivado de la raíz *elû*, “subir”, como hacen varios autores: la aparición ocasional de las expresiones *šāru elû* y *šāru šaplû*, “viento superior” y “viento inferior”; y UGU IM y KI-TA IM, lit. “encima” y “debajo del viento” (sobre las mismas, véase Grayson, 1972a: 71 n. 140; Grayson, 1987: 155 n° 19 l. 7' y 174 n° 42 l. 4-5; de Vaan, 1995: 243 l. 9; Hunger y van der Spek, 2006: 4 y 14 r 4'; Payne, 2008: 103; y

ocasiones en que aparece así designado se le describe realizando la tarea de despejar el cielo. Así, en el tratado *B'raḳôṭ*, “bendiciones”, el rabino Abaye, que vivió probablemente en la primera mitad del siglo IV d.C., compara el asombro ante la obra de la Creación con las ocasiones<sup>174</sup>

cuando ha estado lloviendo toda la noche, y por la mañana viene el viento del norte (‘t’ ‘stn’) y despeja los cielos (*wmgly’ lhw lšmy*).

Este motivo del viento del norte desencapotando el cielo da a los rabinos grandes posibilidades exegéticas. Así, por ejemplo, en el tratado *Y’bamôṭ*, “levirato”, se dice que Abba Arikka, rabino de la primera mitad del siglo III d.C., suponía que la nube que guió a los israelitas por el desierto no se deshizo durante cuarenta años porque Dios, en su cólera, no dejó soplar al viento del norte (aquí designado con el nombre patrimonial arameo, *rwḥ špwnyt*)<sup>175</sup>:

Pues se ha enseñado así: en los cuarenta años que Israel pasó en el desierto no sopló sobre ellos el viento del norte (*l’ nšbb lhm rwḥ špwnyt*). ¿Cuál fue la razón? Si lo deseas, diría: porque sufrían el castigo de Dios. O, si lo prefieres, diría: para que no se despejaran las nubes de gloria.

En su comentario, dice Rashi en este punto: «se refiere a las bendiciones del viento del norte, sin el cual la vida sería insostenible»<sup>176</sup>. El viento del norte es consistentemente el encargado de despejar los cielos en el *Talmud de Babilonia*. Es también frecuente en los diferentes tratados de esta obra la comparación entre el cielo despejado y la mente clara. Así, R. Nahmán ben Isaac, rabino de la primera mitad del s. IV a.C., afirma<sup>177</sup>:

El estudio de la Ley requiere tanta claridad (sc. “de mente”) como un día de viento norte (*sylwt’ kywm’ d’stn*).

---

Zawadzki, 2012: 48 n. 7), parece apoyar esta etimología, a pesar de no ser seguro que ninguna de ellas designe específicamente la dirección norte o sur.

<sup>174</sup> *b.Ber.*59a. Esta y las siguientes traducciones son obra del autor.

<sup>175</sup> *b.Yeb.*72a.

<sup>176</sup> Otros pasajes talmúdicos hablan también del carácter indispensable del viento del norte: así, en *b.B.Bath.*25a y *b.Gitt.*31b se atribuye a Abba Arikka la idea de que «cuatro vientos soplan a diario, y el viento del norte sopla con todos ellos (*rwḥ špwnyt ‘m kwln*), pues, si no fuera así, el mundo no podría existir ni un momento».

<sup>177</sup> *b.Eruv.*65a, texto también citado por Geller (2004: 19).

Una curiosa anécdota contenida en el tratado *Megillah*, “rollo”, abunda en esta idea<sup>178</sup>:

Aconteció que, estando Rabina y R. Ada bar Matenah en cierta ocasión haciendo preguntas a Rabá, rompió a llover. Entraron en la sinagoga, diciendo: la razón por la que hemos entrado en la sinagoga no es la lluvia, sino el hecho de que una discusión sobre la Ley requiera la misma claridad que un día de viento norte (*šylwt' kyum' d'stn*).

Esta asociación entre el viento del norte y la claridad de la mente explica la noticia contenida en *b.Ber.3b*, según la cual el soplo del viento del norte despertaba a David y le hacía saber que era hora de estudiar la Torá.

Es quizá según estos textos como haya que interpretar el comienzo de una de las estrofas de la *Teodicea*, un poema babilónico acróstico en forma de diálogo sobre la justicia divina<sup>179</sup>:

67. *il-ta-nu tē-en-ga ma-nit nišī*(un<sup>meš</sup>) *ta-ʾa<sup>1</sup>-[bu]*

68. *il-lu nu-us-su-qu mi-lik-ka d[am-qa]*

67. Un viento del norte es tu mente, la dulce brisa de las gentes;

68. amigo escogido, amable me es tu consejo.

La fecha exacta de composición de la *Teodicea* es aún objeto de debate. Su autor, Saggil-kīnam-ubbib, cuyo nombre aparece como acróstico, es hecho en los catálogos de autores babilónicos contemporáneo ya del rey Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.), ya de Adad-apla-iddina (1068-1047 a.C.), por lo que se ha supuesto que sirvió como *ummānu* o “erudito” de ambos reyes<sup>180</sup>. La fecha de composición del poema debe, por tanto, situarse en este período. Más de un milenio, pues, separa este poema del *Talmud de Babilonia*: puede descartarse, en consecuencia, que se trate de una influencia directa.

<sup>178</sup> *b.Meg.28b*.

<sup>179</sup> *Teodicea* 67-68, se sigue la edición de Lambert (1960b: 74-75).

<sup>180</sup> Así lo sostienen Finkel (1988: 144) y, recientemente, Heeßel (2010: 162-164).

La suposición de que se trate de una milenaria tradición oral, aunque por naturaleza incontrastable, es especialmente atractiva en este caso: pues estas parecen metáforas proverbiales, y la oralidad diríase el ambiente natural de la paremia<sup>181</sup>. Ha de señalarse, no obstante, y como en el caso del viento del sur, que conviene ser cauto al afirmar que el viento del norte, o el del noreste, despeje el cielo: pues hay en otros conjuros babilónicos documentado un viento del norte que propicia lluvias y cosechas<sup>182</sup>.

#### I.4.3.2. LA DESCRIPCIÓN DEL VIENTO NOROESTE

Volviendo a nuestra metáfora de *Maqlû*, tras este breve excursus talmúdico, en la fórmula que nos ocupa, las líneas que siguen a la comparación “soplaré contra ti como el viento noroeste”, se refieren a la acción que realiza el viento noroeste, de modo que el *tertium comparationis* se expandiría, permitiendo al creador de la fórmula explorar los paralelismos:

soplaré contra ti como el viento noroeste	FIGURADO
dispersaré tus nubes, acabaré con tu tormenta	FIGURADO + 1
dispersaré tus conjuros que acumulaste noche y día	NO FIGURADO
y los mensajes de <i>zikurrudû</i> que me has estado mandando	NO FIGURADO + 1

La fórmula, pues, se explica como la concreción de un tropo complejo. El primer verso introduce el símil, el segundo lo amplía, pero a la vez establece su contacto con el mundo real (*tu* tormenta, *tus* nubes); el tercero y el cuarto resuelven las metáforas del verso 2 explicando que las nubes y la tormenta son los conjuros y los mensajes *zikurrudû*.

---

<sup>181</sup> Una versión, más lejana, de esta misma paremia parece hallarse en uno de los cuentos de las *Mil y una Noches*, donde, en la 311ª noche, se dice que la esclava Zumurrud se prenda de Ali Shar, un mercader arruinado, “ya que era de una prodigiosa belleza y más agradable que el céfiro del norte” (traducción de Vernet, 1990: 849).

<sup>182</sup> Véase especialmente abajo I.5.2.1.2.

#### I.4.4 CONCLUSIONES: EL VIENTO EN *MAQLÛ*

Un examen textual detallado de la colección *Maqlû* ha llevado a la reevaluación de la interpretación tradicional de algunos pasajes, y a la proposición de soluciones alternativas. Por otra parte, este mismo análisis ha llevado al examen de varias cuestiones que habían venido pasando desapercibidas.

Se ha concluido que, además del “viento” en general, son dos los vientos mencionados en la serie: el del noroeste y el del sur. Ambos aparecen como vientos aptos para despejar las nubes provocadas por la brujería, pero el del sur aparece también como acumulador de nubes<sup>183</sup>.

La serie *Maqlû* hace uso del conjunto tradicional de fórmulas exorcísticas, reflejando en consecuencia una concepción de la brujería como entidad semejante a otros agentes malignos, tales como demonios y enfermedades: como se ha repetido varias veces, el uso continuado de estas metáforas contribuyó a profundizar en esta imagen, y sólo un análisis diacrónico<sup>184</sup> podría desvelar las diferentes etapas de la construcción de la misma. Por otro lado, la serie *Maqlû* también innova sobre estas imágenes, ofreciendo soluciones de notable originalidad, especialmente las metáforas naturalistas que hemos estudiado en detalle y que no tienen paralelos en la literatura mesopotámica. Ha de suponerse que, en el momento de la composición de estas nuevas fórmulas, la imagen de la bruja como una entidad vaporosa estaba bien afianzada.

---

<sup>183</sup> No se debe olvidar que en Mesopotamia no se conocen acciones que sean distintivas de la “magia negra” y de la “magia blanca”: las mismas técnicas que se usan en la segunda debían usarse en la primera (Thomsen, 1987: 39-40). No hay, de hecho, tratados de “magia negra”, y las acciones de sus practicantes deben reconstruirse a través de las referencias que tenemos en textos usadas contra ellas. Por ello, el viento que usan los exorcistas puede también ser la herramienta de las brujas: «[a]lthough witch and *āšipu* [i.e., el exorcista] are opponents, they nonetheless are almost mirror-images of each other insofar as they use many of the same techniques, though presumably in the service of conflicting social goals and norms» (Abusch, 2002: 7).

<sup>184</sup> Este análisis llevaría a la formación de modelos semejantes al propuesto por Abusch (2002: 27-63) para explicar el desarrollo de la etiología del sufrimiento que algunos encantamientos presentan: detecta este autor una transición del uso de la “ira del dios personal” como explicación del mal que aqueja al orante al de la “brujería”.



## I.5 MAGIA AGRARIA

- I.5.1 ¿Un conjuro para la avienta?
  - I.5.1.1. Excurso: “¡Justicia a mi izquierda, rectitud a mi derecha!”
  - I.5.1.2. La avienta del grano
- I.5.2 *Zuburudabeda*
  - I.5.2.1. Epítetos de los vientos y vientos y agricultura
  - I.5.2.2. La función de los vientos

*Mas tu estudio y vela sea,  
antes de abrir con reja el nuevo suelo,  
las mañás conocer del viento y cielo.*

Fray Luis de León

Dice el *Eclesiastés* que «quien vigila el viento, no siembra; quien mira las nubes, no cosecha» (*Ec.* 11,3-5). Esta invitación a la vida activa, por encima de la contemplativa, no es en realidad un consejo particularmente afortunado: pues el viento es un elemento central en la agricultura tradicional, como muestra a las claras el pasaje virgiliano traducido por Fray Luis de León. Los babilonios eran bien conscientes de ello, y numerosos textos afirman que el soplo de un viento determinado hace disminuir o aumentar la cosecha: así, el texto llamado *Profecía A* describe la prosperidad del siguiente modo<sup>185</sup>:

(ii 2') [ellâ rubûm]-ma 18 šanāti šarrû[tu ippuš] (3') mātu aburriš uššab libbi māti itâb nišû nuḫša [immarā] (4') ilī purussê māti ana damiqti iparrasû šārû t̃abû[ti illakû] (5') <sup>giš</sup>nīg-bar bilassa šerû bilassa ut[tar] (6') šakkan u nissaba ina māti lazāza(zal) (?) ippuš[(û)] (7') zunnû u mīlû ibaššû nišû māti nigûta immar

(ii 2') [Se alzará un príncipe] y rein[ará] durante 18 años: (3') el país vivirá en prosperidad, marcharán bien los asuntos del país, y el pueblo gozará de bienestar. (4') Los dioses decretarán propiciamente los destinos del país, y vientos favorab[les soplarán]. (5') La palmera datilera y los surcos aumentarán su producción, (6') Šakkan y Nissaba *persistirán* en el país. (7') Habrá lluvia y crecidas, y la población del país vivirá con alegría.

En este texto, el soplo de “dulces vientos”<sup>186</sup> se asocia a la prosperidad de la cosecha: como se estudiará, de hecho, en un capítulo posterior (III.1.3.4), este viento que sopla

<sup>185</sup> Editada por Grayson y Lambert (1964: 12). Hay un pasaje similar, aunque en contexto peor conservado, en *ibid* iii 5'. Notas a líneas: L. 4, final reconstruido con A iii 5', aunque el espacio parece ser insuficiente. L. 5' lectura y traducción de la primera palabra según Biggs (1985: 87), L. 6' se asume que se trata de una construcción del tipo inf. + epēšu (*GAG* §150eα), aunque no resulte del todo convincente.

<sup>186</sup> Véase, sobre esta expresión, III.1.

trayendo feracidad a los campos se considera, especialmente en la literatura hímica, un “viento divino”, una manifestación del apoyo de los dioses.

En la magia acadia los vientos aparecen como protectores de la agricultura en dos series de conjuros. La primera de ellas (I.5.1), según creemos, contiene una invocación a los cuatro vientos para que soplen cuando más necesarios son durante el ciclo agrícola, esto es, en el momento de la avienta del grano. La segunda serie que se estudiará abajo (I.5.2) convoca el soplo de las brisas para ahuyentar los parásitos que asolan la cosecha, a la manera del conjuro analizado en I.1.1.1.

#### I.5.1 ¿UN CONJURO PARA LA AVIENTA?

Los tres conjuros contenidos en la tablilla K.151 y su duplicado CTN 4 96 son ciertamente peculiares, y no sólo en su invocación de los vientos: también su propósito, el de proteger las cosechas, es poco común en la literatura mágica. El más interesante para este estudio es el segundo de ellos: según su rúbrica<sup>187</sup>, se trata de un “encantamiento para [defender] el campo de la era del *soplo*<sup>188</sup>, el h[ambre]<sup>189</sup>, la disminución (sc. de la cosecha) y la esc[asez]”. A esta rúbrica sigue un brevísimo comentario que especifica contra cuál de cada una de estas calamidades se dirige cada una de las *materiae magicae*<sup>190</sup>. El conjuro es editado, traducido y comentado en el apéndice V.1: se remite al mismo al lector para los detalles filológicos. Se presentan a continuación únicamente una traducción de las líneas más relevantes del mismo:

24. ¡Que con el viento del norte sople hacia mí la abundancia!

---

<sup>187</sup> ka-inim-ma *eqel*(a-šà) *maš-ka-ni* ʾnap-paʾ-ha-a-nu aʾ-[ru-ur-tu (?) (o o) nu-š]ur-ʾruʾ-ú hu-š[ab-hu na-ša-ri (?)].

<sup>188</sup> *nappahānu*, véase p. 101.

<sup>189</sup> *arurtu*, literalmente “hambre producida por una inundación” (CAD A/2 323b, AHw 72b).

<sup>190</sup> Sobre este comentario, véase Frahm (2011: 31-32, 257).

25. ¡Que con el viento del sur sople hacia mí el bienestar!  
 26. ¡Que con el viento del oeste sople hacia mí la plenitud!  
 27. ¡Que con el viento del este soplen hacia mí (buenas) cosechas!

El conjuro en sí se abre con la invocación de dos dioses que, en principio, poco tienen que ver con las cosechas. Se trata de la pareja Enlil – Ninlil, a los que acompaña un elemento agrícola asociado con ellos: en el caso de Enlil no conocemos de qué se trata, en el caso de Ninlil es la barcia (*ḥāmū*). Después se enuncia una frase, a modo de plegaria, que bien podría resumir el carácter de todo el encantamiento: “¡márchate, hambre! ¡ven a mí, bienestar! ¡márchate, mal! ¡ven a mí, abundancia!”<sup>191</sup>. Posteriormente, se convoca a una gran cantidad de dioses, de quienes se solicita que “bendigan” (*karābu*) y “garanticen” (*kullu*) el “la tierra de la era” (*tīd maškani*): Nanše, Ea, Ninurta, Anu, Enlil, Ea, Gula y alguno más cuyo nombre no podemos leer. No son, parece claro, dioses propiamente agrícolas. Es, sin embargo, común que los dioses invocados en las liturgias agrarias no sean los que se esperan: más adelante, en I.5.2.2, se intenta explicar esta cuestión.

Es en este punto donde nuestro conjuro invoca el soplo de los cuatro vientos con una fórmula ciertamente peculiar. Ya el mismo orden en que son convocados, NSOE es extraordinariamente extraño: sólo parece documentarse otras dos veces en toda la literatura cuneiforme<sup>192</sup>. Además, la convocatoria en sí misma es, al parecer, única: pues no se les pide que soplen, como ocurría en los encantamientos analizados hasta aquí, sino que traigan con su soplo la prosperidad de la cosecha. Esta “prosperidad” es requerida con cuatro palabras distintas pero de sentido muy próximo, una por cada viento:

N	<i>tuḫdu</i>
S	<i>mīšaru</i>
O	<i>ḥengallu</i>
E	<i>nissabu</i>

<sup>191</sup> *ši ḥušabḫu erba mīšaru ši limnu erba tuḫdu*, véanse los paralelos a esta fórmula en Farber (2008b: esp. 12-13).

<sup>192</sup> En *mul-apin* II i 68-71 (véase el estudio en III.2.2.1) y en *Šumma ālu* 96<sup>2</sup> (CT 39 38) r 2-7, que enumera una lista de sucesos que acaecerán el día en que un hombre va a rezar, dependiendo del viento que sople (véase III.2.2.1). Sin embargo, el orden NSOE sí que se da en otras culturas antiguas próximas: véase O'Connor (1991: 1148-1152).

La asociación que se establece parece ser del todo arbitraria: no parece que haya ninguna relación entre el viento invocado y el bien impetrado. No hay, que sepamos, ningún otro texto que documente esta asociación. Además, si bien a menudo se usan en paralelismo *tuḫdu*, *mīšaru* y *ḫengallu*, palabras todas ellas de sentido muy cercano<sup>193</sup>, no existe un orden estándar para la enumeración. Tampoco es probable que estemos ante una relación cierta, pero creada *ad hoc*, entre los vientos y los diferentes tipos de prosperidad: pues no parece posible establecer ninguna conexión –léxica, etimológica, mitológica, o de cualquier otro tipo– entre los vientos invocados y el bien que se solicita que sople con ellos.

I.5.1.1. EXCURSO: “¡JUSTICIA A MI IZQUIERDA, RECTITUD A MI DERECHA!”

Este tipo de juegos de palabras con los nombres de los vientos están bien documentados en la literatura cuneiforme. Abajo (III.2.2.1) se estudia un caso paradigmático: el de los presagios, donde las relaciones “horizontales” dependen, mayormente, de asociaciones de este tipo. En este excurso se quiere estudiar brevemente un curioso caso que ha pasado hasta ahora desapercibido. Un himno a Šamaš que invoca su ayuda en el parto contiene lo que muy probablemente represente un juego de palabras<sup>194</sup>:

17-18. [<sup>d</sup>níĝ-zí]-da á-zí-da-zu al-gub-b[a] | *kit-tú li-iz-ziz ina im-ni-ka*

19-20. [<sup>d</sup>]níĝ-sí-sá á-gùb-bu-zu al-gub-ba | *mī-šá-ri li-iz-ziz ina šu-me-li-ka*

17-18. ¡Esté presente a mi diestra (el dios) “Justicia”!

19-20. ¡Esté presente a mi izquierda (el dios) “Rectitud”!

Se espera, en este texto, hallar justicia ([<sup>d</sup>níĝ-zí]-da) en el lado derecho (á-zí-da). Es de esperar, por tanto, que la palabra usada para rectitud ([<sup>d</sup>]níĝ-sí-sá) represente una paronomasia, aunque no con la palabra para “izquierda”, sino con el nombre de la dirección que corresponde a la izquierda, esto es, <sup>im</sup>SI-SÁ. Este mismo juego

<sup>193</sup> Véase, por ejemplo, CAD T 122-123. *Nissabu* no suele aparecer en estos paralelismos. De igual modo, otra de las palabras que suelen aparecer en el paralelismo, *nubšū*, no aparece en nuestro conjuro.

<sup>194</sup> BA 10/1 68+ y dupl., texto editado por Borger (1985: 14-18).

de palabras puede apreciarse en un texto de larga tradición dirigido al dios solar, en que el orante solicita su ayuda como dios de la justicia contra las calumnias que le perjudican, conocido como *Encantamiento a Utu*<sup>195</sup>:

79. <sup>d</sup>níĝ-zí-da sukkal á-zí-da-zu | [ki-it-t]um šukkal(sukkal) e-mi-i[t-ti-ka]

80. <sup>d</sup>níĝ-sí-sá sukkal á-gùb-ba-zu | mi-ša-a-ru šukkal(sukkal) šu-me-li-[ka]

79-80. El dios “Justicia” es el visir de tu derecha, | el dios “Rectitud” es el visir de tu izquierda.

Estos dos dioses representan la abstracción de la virtud por antonomasia de Utu, la Justicia, que es expresada mediante un merismo. De nuevo la derecha (á-zí-da) es asociada a la justicia (<sup>d</sup>níĝ-zí-da), y la izquierda a la rectitud (<sup>d</sup>níĝ-sí-sá). El origen de esta tradición es, con toda probabilidad, un juego etimológico. Es de remarcar que esta asociación se mantiene en ocasiones en textos acadios monolingües, donde el juego de palabras no es ya visible. En especial, aparece en textos relacionados con el dios solar Šamaš: así, en el *šurila Šamaš* 1, el orante invoca la protección de ambas deidades<sup>196</sup>:

123. <sup>d</sup>kit-tu li-iz-ziz ina imnīya(zag-mu) <sup>d</sup>mi-šar-rum [l]i-iz-ziz ina šumēliya(gùb-mu)

123. ¡Marche el dios “Justicia” a mi derecha! ¡Marche el dios “Rectitud” a mi izquierda!

El mismo orden se da, curiosamente, en una plegaria real hitita dirigida al dios solar, donde Mīšaru aparece a la izquierda del dios solar, y Bunēne a la derecha<sup>197</sup>. Nótese, además, que se ha propuesto (Frahm, 2000) que, en una inscripción de Sennaquerib, <sup>im</sup>SI-SÁ es entendido etimológicamente y, en consecuencia, escrito [šār(im)] mi-šá-ri, “viento de justicia”. En nuestro texto, empero, se asocia *mīšaru*, “la justicia”, con el viento sur.

\*\*\*

Tras este breve excuso, de donde resulta obvio que ninguna de estas asociaciones se da en nuestro texto, volvemos al análisis del conjuro que nos ocupa, del que resta por

<sup>195</sup> Alster (1991: 50). La versión bilingüe está preservada en un frag. de Boğazköy, véase Schwemer (2007b).

<sup>196</sup> *OECT* 6 pl. xxx y duplicados, la última edición crítica es la de Mayer (1976: 508); véanse las colaciones y el nuevo join a *STT* 60 en Gurney (1981: 93).

<sup>197</sup> *CTH* 374 48”-50”, ed. Schwemer (2011b: 17): <sup>d</sup>BU-NE-NE SUKKAL-KA ku-un-na-az-te-et i-ia-at-ta <sup>d</sup>mi-ša-ru-ša SUKKAL-KA GÜB-la-az-te-et i-ia-at-ta, “Bunene, tu visir, camina a tu derecha; Mīšaru, tu visir, camina a tu izquierda”, semejante *CTH* 372 65-67 (Schwemer, 2011b: 29). Estas versiones parecen derivadas de la recensión hitita del *Encantamiento a Utu*: véase Metcalf (2011: 169).

analizar su función. Según Cavigneaux y Al Rawi (2002: 12), este encantamiento tendría como objetivo defender las cosechas de los elementos y propiciar su crecimiento. Schwemer (2001: 678) defiende que, puesto que es convocado Ninkilim, este conjuro intentaría proteger la cosecha de ciertas plagas. Aunque esta interpretación puede ser correcta, no ha de olvidarse que ninguna plaga es mencionada en la rúbrica ni, hasta donde se puede leer, en ninguna parte de la tablilla: a juzgar por estos dos elementos solamente, el conjuro se dirige contra las malas cosechas y el hambre provocada por ellas, desgracias estas contra la que los vientos tienen poder.

Por otro lado, sabemos que el encantamiento ha de recitarse en una era (*maškanu*), y que tiene algún papel la barcia (*bāmū*), probablemente la broza (*pū*) y, desde luego, las cosechas. Además, el encantamiento está dirigido, entre otros males, contra el *nappahānu*<sup>198</sup>, un hápax probablemente relacionado con el verbo *napāhu*, “soplar”. Es decir, tenemos bastantes indicios para relacionar este ritual y su encantamiento, de un modo u otro, con la trilla<sup>199</sup>.

#### I.5.1.2. LA AVIENTA DEL GRANO

En la agricultura tradicional, la avienta del grano es la operación que sigue inmediatamente a la trilla: la mezcla de paja y grano obtenida de ésta se limpia lanzándola al aire, para que el viento arrastre el bálago a un lado, separándolo del grano. *Las enseñanzas del agricultor*, un poema sumerio que describe paso a paso, en tono didáctico, las operaciones que el campesino debe realizar para tener éxito en la siembra del grano, contiene las instrucciones para la avienta al final del poema, tras la descripción de la trilla, como conclusión del ciclo agrícola<sup>200</sup>:

100. ud še ki ba-e-ni-ús-sa

101. sízkur še nu-nir-ra dug<sub>4</sub>-ga-ab (CBS 1354 iv 19. [nī]-qí-im bi-ši<sup>2</sup> [...])

102. ud še al-lá-e-na-zu

<sup>198</sup> CAD N/1 306b y Schwemer (2001: 681 n. 5600).

<sup>199</sup> De hecho, según nos dice el ritual, la ceremonia debe tener lugar los días 3, 9 y 17 del mes de Tammuz, que es aproximadamente el tiempo en el que en el Iraq tradicional solía comenzar la trilla (alrededor de junio-julio, cf. Naval Intelligence Division (1944: 451)).

<sup>200</sup> *Las enseñanzas del agricultor* 100-104 (ETCSL 5.6.3 102-106), se cita según la edición de Civil (1994: 32-33).

(CBS 1354 iv 14. *i-nu-ma âm(še-a-am) ta-ad-di-šu la-ma âm(še-a-am) ta-za-ar-ru-û*)

103. lú še ki-ta al-gub-bu-a lú ġéštug-ga gub-ba-ab

(CBS 1354 iv 15. *[za-ri] ša-pí-il-tim tu-uz-za-az-zu ra-ši uz-nim šu-zi-iz*)

104. lú še de<sub>6</sub>-a min-àm ha-ra-gub-bu-uš

(CBS 1354 iv 16. *ʾba-bi-ilʾ êm(še-e) ši-na li-iz-zi-zu-ma*)

100. Cuando el grano esté esparcido por el suelo

101. pronuncia las ofrendas para el grano aún no aventado.

102. Cuando te dispongas a aventar el grano, (<sup>acadio</sup> cuando hayas trillado el grano, antes de aventarlo,)

103. dispón como aventador ayudante a un hombre inteligente.

104. Dos personas deberán transportar el grano.

Que haya dos aventadores, en lugar de uno, es un dato interesante, puesto que también Ibn-Wahšhiyya, autor de la *Agricultura Nabatea*, menciona este hecho<sup>201</sup>. Según este mismo autor, además, el mejor tiempo para llevar a cabo esta operación es cuando sopla el *Shamal* o viento norte<sup>202</sup>. Por otra parte, afirma también que en el sur de Iraq la avienta tenía lugar ocasionalmente de noche, para evitar el calor del día.

El hecho de que el operario deba ser inteligente no es del todo sorprendente: ha de tenerse en cuenta que la avienta es un proceso potencialmente peligroso. En efecto, en el tratado de agricultura *Geopónica*, compilado por el autor del s. VII d.C. Casiano Baso, el autor refiere una noticia de Dídimo, el célebre erudito alejandrino, según el cual «los vientos depositan imperceptiblemente en los ojos de las personas la ahechadura – o sea, las briznas de paja –, quemando las pupilas, de manera que muchos quedan por ello privados de un ojo, y otros de los dos. La paja estropea también la fruta y sobre todo las vides [...] Estropea no menos también las verduras, pues asentándose en las hojas las agujerea, y si éstas se agujerean se queman enseguida»<sup>203</sup>.

Que el bálago sea potencialmente dañino explica, pues, bien el que el aventador ayudante deba ser un hombre de inteligencia. Este daño sobre los ojos de las personas está

<sup>201</sup> Véase el Samarrieh (1970: 63).

<sup>202</sup> Sería quizá forzar demasiado nuestro texto el querer ver en esto la razón de que el primer viento invocado sea el norte, y no el sur, como ocurre normalmente (véase nota 192).

<sup>203</sup> Traducción de Meana, Cubero y Sáez (1998: 147).

también atestiguado en Babilonia, en un encantamiento médico contra los “ojos enfermos”<sup>204</sup>:

10. *inā(igi<sup>min</sup>) pur-sit dāmi(úš) šu-te-eš-li-pa-a-tu am-mìn tab-ba-a am-mìn taš-šá-a*  
 11. *am-me-ni ik-kal-ki-na-ši ba-a-šu ša na-a-ri tal-tal-lu-ú šá gišimmari(<sup>giš</sup>) gišimmar*  
 12. *šá ti-it-tu ni-iq-qa-šá šá-a-ri-i tibiš(in-nu)-šu al-si-ki-na-ši al-ka-ni*  
 13. *ul al-si-ki-na-ši ul ta-la-ka-ni la-am it-ba-ki-na-ši šūtu(<sup>im</sup>1) iltānu(<sup>im</sup>2) šadū(<sup>im</sup>3) amurru(<sup>im</sup>4) én*

11. Ojos, cuenco *poroso* de sangre: ¿por qué os oscurecéis, por qué os nubláis?

12. ¿Por qué os muerde el limo del río, el polen de la palmera,

13. la semilla de la higuera, el bálago del aventero? Si os convoco, venid;

14. si no os convoco, no vengáis, antes de que contra vosotros se alcen

el viento del sur, el del norte, el del este y el del oeste. Encantamiento.

En la agricultura tradicional, durante el período de la avienta, el que soplara el viento apropiado podía ahorrar varias semanas de labor. Así, en una carta paleobabilónica un tal Šilli-Šamaš lamenta el tiempo perdido en la avienta por causa de los vientos inadecuados que soplaron durante la tarea<sup>205</sup>:

*ù eqel(a-šà) maškanim(su<sub>7</sub>) 120 kur(gur) ûm(še-um) zu-uk-ku ša-a-ru-ú ú-ul i-ša-ru-ú-ma ak-ka-a-li*  
*šum-ma-a-an ša-ru-um i-iš-ši-ra-am še-a-am ka-la-šu-ma-an uz-za-ak-ki a-na ûmim(ud) rebîm(4<sup>kam</sup>)*  
*ûm(še-um) er-sú*

Respecto a la era, 120 coros de grano (i.e., 36 m<sup>3</sup>) han sido ya limpiados; he sido retrasado debido a que los vientos no han sido los adecuados para mí. Si los vientos hubieran sido los que me convenían, hubiera podido limpiar la totalidad del grano. Mas, ahora, hasta dentro de cuatro días no estará listo el grano.

Por otro lado, una importuna tormenta en el momento de la avienta podría echar a perder el trabajo de todo un año agrícola<sup>206</sup>: puede interpretarse en consecuencia el que nuestro conjuro pida a los vientos que traigan “prosperidad”, y no tormentas. Es muy posible, pues, que la invocación a los cuatro vientos en el encantamiento que nos ha ocupado deba atribuirse precisamente a este contexto de la avienta, dada la importancia

<sup>204</sup> BAM 510 iii 10-13 // BAM 513 iii 12'-14' // BAM 514 iii 16'-18', véase la traducción con bibliografía de Foster (2005a: 968 §IV.37b).

<sup>205</sup> TCL 17 pl. III 4 (AbB 14 n° 58).

<sup>206</sup> Véase Colum.2.20.5: *At si compluribus diebus undique silebit aura, vannis expurgentur, ne post nimiam ventorum segnitiam vasta tempestas irritum faciat totius anni laborem*, “mas si durante varios días no sopla ningún viento, habrá de limpiarse (el grano) con ventiladores, no sea que tras una breve inactividad de los vientos una gran tormenta torne vana la labor de todo un año” (trad. del autor).



fundamental que tienen los vientos en la agricultura tradicional en el proceso que sigue inmediatamente a la trilla.

A continuación se estudia la más importante obra de magia agraria de la antigua Mesopotámica: la serie contra las plagas agrícolas *Zuburudabeda*.

### I.5.2 *ZUBURUDABEDA*

La serie catalogada en el llamado “Manual del exorcista” (*KAR* 44 o 22) como zú-buru<sub>5</sub>-dab-bé-da, *i.e.*, “para atrapar el diente de la plaga” es, con mucho, la más interesante para el estudio de la imagen de los vientos en la literatura mágica acadia<sup>207</sup>. Esta serie tiene por objeto, como su nombre indica, la eliminación de diferentes tipos de plagas que afectan a la cosecha, plagas que son nombradas de modo formular varias veces a lo largo de la colección, pero cuya identificación en muchos casos no es segura<sup>208</sup>.

La serie contiene varios conjuros de tipo *šu'ila* dirigidos a diversas divinidades, algunas de ellas especialmente relacionadas con las labores agrícolas (como Ninurta o Ninkilim), y otras más bien con las exorcísticas (como Kusu). Lo más peculiar, y más interesante para nuestro estudio, es la serie de cuatro conjuros dirigidos a cada uno de los cuatro vientos, en que se predicen sus atributos y se invoca su soplo.

La ordenación de las tablillas dentro de la serie no está del todo clara: en su recientemente publicada edición príncipe, George y Taniguchi (2010) logran reconstruir una secuencia de dos tablillas, que convencionalmente llaman “tablillas 1-2”, pero sostienen que la serie debía constar de, al menos, tres. La ordenación del material no es en

---

<sup>207</sup> Se sigue aquí la edición príncipe de George y Taniguchi (2010): los números precedidos de la abreviatura “n°” se refieren a los números convencionales que asignan estos autores a los manuscritos individuales de la serie. Algunos de ellos han sido colacionados, y así se indica en las transliteraciones.

<sup>208</sup> Según la Naval Intelligence Division (1944: 464-467), la plaga más común en el Iraq actual es la del *Eurygaster integriceps*.

absoluto segura, y los editores presentan una gran cantidad de material que no se puede aún secuenciar, o que no pertenece a la serie, sino a series afines.

Es, en este sentido, especialmente problemática la situación de las secciones rituales: pues, aunque al final de la tablilla “2” y de la tablilla que concluye la serie aparecen largas recetas, éstas no aparecen al final de la tablilla “1”<sup>209</sup>. Los rituales prescritos son muy diversos, y en ocasiones más bien genéricos (libaciones, incineraciones de figurillas, etc.). Sin embargo, algunos de estos rituales presentan un carácter inconfundiblemente agrícola, e incluso siguen usándose hoy en algunas agriculturas tradicionales: este es el caso de la práctica de ahumar las plagas.

En el caso concreto de los conjuros dirigidos a los vientos, hemos perdido la práctica totalidad de las secciones rituales correspondientes. Sólo de uno de los conjuros, el dirigido al viento del este, se conservan las instrucciones rituales, mas estas se hallan en un estado demasiado fragmentario como para ser de provecho<sup>210</sup>.

El estudio de esta interesante serie se ha dividido en dos apartados: en el primero, se analizan los *šu'ilas* que invocan a los cuatro vientos y los epítetos de los mismos que allí se enumeran. En la segunda, se intenta dilucidar la razón de la extraordinaria importancia que los cuatro vientos cobran en este texto.

#### I.5.2.1. EPÍTETOS DE LOS VIENTOS Y VIENTOS Y AGRICULTURA

El del viento del este es el único de los *šu'ilas* dirigidos a los cuatro vientos del que conocemos el principio de cada línea, aunque falta el final de cada una de ellas: es usado aquí, por tanto, como modelo para la interpretación del resto. A juzgar por las porciones conservadas, puede suponerse que la estructura de estos cuatro *šu'ilas* sería semejante: a

---

<sup>209</sup> El autor prepara un estudio con nuevos fragmentos de la serie en que se trata más por extenso la cuestión de la ordenación del material de la misma.

<sup>210</sup> El texto con estas instrucciones será editado por el autor en el estudio mencionado en la nota anterior.

continuación se presenta un esquema de esta estructura arquetípica, indicando en cada caso el pasaje en que se halla:

	S	N	E	W
a. Invocación del viento, epítetos	[...]	IId 2'-9'	Ile 3'-9'	[Ile-f 30'-37']
a1. Filiación	[...]	IId 10' <sup>211</sup>	Ile 10'	[IIf 38']
b. Presentación del exorcista	[...]	IId 11'	Ile 11'	[IIf 39']
c. Descripción de las disposiciones cúlticas	[...]	IId 12'-[15']	Ile 12'-15'	IIf [40']-44'
c1. Súplica para que las acepte	[...]	[...] <sup>211</sup>	Ile 16'-17'	IIf 45'-46'
d. Súplica para que expulse la plaga	[...]	[...]	Ile 18'-25'	IIf 47'-54'
e. Fórmula de conclusión	[...]	Ile [x]-1'	Ile 26'-28'	IIf [1]-3

Como se puede observar, el estado de conservación de la serie es aún harto precario. Del encantamiento dirigido al viento norte se conserva únicamente el principio, y del dirigido al viento oeste el final – el del viento sur se ha perdido en su totalidad, excepto el *incipit*, citado en *STT* 243 (nº 23). Del estudio de las secciones aquí llamadas b-e se desprende que éstas son de naturaleza formular.

La parte d, por ejemplo, es igual en los dos casos en que se conserva: se suplica a los vientos que se lleven la plaga del campo, al “pestillo del cielo” (*bandūb šamē*) y la “asen” (*šimšunūti*). Estas exhortaciones son bastante diferentes de las que se dirigen a los otros dioses invocados en *šu'ilas* de la serie *Zuburudabeda*, como el dirigido a Ninurta en Ila 16-18 o el que se dedica a Adad en IId 13'-18'. Aunque estos encantamientos tienen estructura semejante a los cuatro dirigidos a los vientos (por ejemplo, comparten la sección a, b, c, c1, d y, quizá, [e]), lo cierto es que ni presentan la filiación de estos dioses (sección a1) ni les piden llevar la plaga al “pestillo del cielo” o “asarla”. Hemos de suponer, pues, que los vientos son agentes especialmente adecuados para realizar estas acciones: sobre ello se volverá abajo, en I.5.2.2, donde también se comentan en más profundidad estas dos peculiaridades de los encantamientos dirigidos a los vientos.

Estos cuatro son, sin embargo, diferentes entre sí en las secciones c (donde las ofrendas a cada viento parecen ser diferentes, sin que pueda establecerse aún una razón) y, sobre todo, la sección a. En efecto, la larga enumeración de epítetos de cada viento que

<sup>211</sup> Es posible que K.8072 (Schwemer, 2001: 1021), editado por George y Taniguchi (2010: 95, 98 nº 10), forme parte de la misma tablilla que K.4456+, en cuyo caso contendría la súplica al viento del norte.

abre cada encantamiento parece ser una característica de esta serie, y es lamentable que no se haya recuperado más texto de estas secciones. A continuación se analiza el texto que sobrevive de cada uno de estos pasajes:

#### I.5.2.1.1. EL VIENTO DEL SUR

El *šu'ila* dirigido al viento del sur debía estar contenido en la parte superior de la segunda columna de K.4456+ (*Zuburabbeda* IId). Sólo la rúbrica se ha recuperado parcialmente (K.4456+ ii 2': ka-inim-ma [šu-íl-la <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu-ke<sub>4</sub>], “encantamiento: *šu'ila* al viento del sur”), pero el incipit puede reconstruirse a partir de la cita en *STT* 243 (nº 23) o 12':

[én *šutu*(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) *mu-š*]á-pi-kàt *ugāri*(a-gār)  
 [Viento del sur, acu]mulador (de grano) sobre la era,

Aunque el resto del encantamiento no se ha recuperado aún, podemos suponer que se compondría de más epítetos de este estilo. De acuerdo con George y Taniguchi (2010: 89), «alude al hecho de que en Iraq un viento de componente sur predomina durante el final de la estación de crecimiento y la cosecha de la cebada». Sin embargo, la asociación del viento del sur con la agricultura no es común, y este parece ser el único lugar en que se hace referencia a su carácter propicio para la cosecha.

#### I.5.2.1.2. EL VIENTO DEL NORTE

El encantamiento contenido en K.4456+ ii, correspondiente a *Zuburudabeda* IId, lee así en su porción inicial<sup>212</sup>:

ii 2'. én *iltānu*(<sup>im</sup>si-sá) *šāru*(im) *m*[u-kín ka-ra-ši]  
 3'. *mu-šaq-qu-u iš-pik* b[e-gal-li (?) o o]  
 4'. *mu-gar-ri-nu ka-re-e mu\*-m*[al\*-li iš-pi-ki]  
 5'. *šá ina za-qí-šá ta-a-bi* ʾú<sup>1</sup>-[o o o o]  
 6'. *ina ba-a-ti-šú elli*(kù) x-[o o o o]  
 7'-8'. *ú-t[a-ab-b]a-d*[a<sup>1</sup> o o o o o o] | *šammī*(ú<sup>hi</sup>[<sup>a</sup>] o o o o o o o o o o]  
 9'-10'. *šal-mat qaqqadi*(s[ag.du]) o o o o o o o o | *mār*(dumu) <sup>d</sup>[o o o o o o o o o o]  
 ii 2'. ¡Viento del norte, protec[tor contra la catástrofe!]

<sup>212</sup> K.4456+ ii (Schwemer, 2001: 1020), ed. George y Taniguchi (2010: 89-90). Notas a líneas: 1.4' colacionada, restaurado con *SpTU* 1 5 16'-17', lo que parece un himno a Nissaba.

- 3'. ¡El que aumenta los haces de *a[bundancia ...]*!  
 4'. ¡El que amontona hacinas, el que ll[ena los haces]!  
 5'-6'. ¡Con cuyo agradable soplo [...]! | ¡Con cuyo puro hálito [...]!  
 7'-9'. Hac[e fl]orece[r ...], | planta[s...], | los ca[bezas] negras [...],  
 10'. el hijo del dios [...].

A esto siguen las fórmulas propias de esta serie: la proclamación por parte del exorcista de su dependencia de los dioses Ea y Asalluhi, y la descripción del sacrificio que ofrenda al viento del norte, donde el texto se rompe.

La primera línea, reconstruida con la tablilla de Sultantepe (*Zuburudabeda* n° 23), califica al viento del N como *mukīn karāši*, “el protector del *karāšu*”. Según George y Taniguchi (2010: 89), se trataría de la palabra *karāšu* I, “campamento militar”, dado que «vientos de componente norte predominan en Iraq durante los meses de verano, la estación en la que [...] los hombres se ocupaban a menudo del servicio militar». Esta resulta en exceso forzada: cabría esperar que se hiciera referencia a los beneficios que el viento del norte proporciona sobre la actividad agrícola.

Debe tratarse más bien de la palabra *karāšu* II, “catástrofe”, que es el término usado en varios relatos del Diluvio para calificar la gran inundación<sup>213</sup>. Con el empleo de este epíteto, “el protector de la catástrofe”, se destaca con probabilidad el carácter protector del viento del norte contra el diluvio, como en el caso del viento del este (v. abajo)<sup>214</sup>.

Las siguientes líneas (ii 3'-4') parecen describir para el viento norte la acción de acumular grano o propiciar su crecimiento. Ambas líneas están construidas con un participio D seguido de un sustantivo, y ambos sustantivos (*išpiku* y *karû*) tienen un sentido cercano: el de “pila”. Se trata de adjetivos usados en otros lugares para describir a divinidades agrarias, como Nissaba (véase n. 212). George y Taniguchi (2010: 89) interpretan literalmente estos epítetos, y afirman que «el almacenamiento del grano [...] era una actividad que se completaba cuando finalizaba la época de la cosecha», y sopenen, en consecuencia, que esto confirma su teoría de que se hace referencia al soplo del viento

<sup>213</sup> Se usa (1) *Gilgameš* BE XI 169 y (2) en *Atramḫasis* PB III iii 54. Véase, abajo, la sección II.2.1.1.6.

<sup>214</sup> Nótese que, en una lista de divinidades perteneciente a un ritual neoasirio, los vientos son llamados, al parecer, DINGIR<sup>mes</sup> EN KARAŠ, “los dioses señores del campamento”: véase abajo I.6.4.3.

del norte durante el verano. De nuevo, la interpretación es demasiado forzada. Parece mejor asumir que la característica de este viento que se destaca es su carácter de protector de la agricultura, y lo beneficioso de su soplo para hacer prosperar (literalmente, para “amontonar”) los productos agrícolas: pues esto mismo es lo que sucede en el caso del viento del sur.

La relación del viento del norte con la cosecha no se documenta, fuera de esta serie, más que en el conjuro agrario estudiado anteriormente (I.5.1), y en algunos presagios<sup>215</sup>. Parece ser el carácter de la serie lo que determina los epítetos.

#### I.5.2.1.2.1. EXCURSO: EL VERBO *ḫiātu*

Al igual que ocurre en este encantamiento, el verbo *ḫiātu* está documentado en varias ocasiones en paralelismo con *zâqu*, dicho de los vientos:

1. *Maqlû* III 134: *šār(im)-ši-na* (||im-šú-nu) *a-a i-zi-qam-ma a-a i-ḫi-ṭan-ni*, “¡que su viento no sople contra mí ni me espíe!”, dicho de brujas.
2. *BID* IIa 165-166 (Farber, 1977: 136) ([*a-a iḫâ*(te-a) *a-a isniqa*(dim<sub>4</sub>) *a-a iqriba*(k)u-nu) *a-a i-zi-qam-ma* | *a-a iḫiṭanni*(lal-an-ni), “que no se me acerque, que no se me aproxime, que no se me arrime, que no sople contra mí ni me espíe”, dicho de demonios.
3. *Zuburudabeda* IId (George y Taniguchi, 2010: 89-90) 5'-6': (*iltānu*) *šā ina za-qí-šú ṭa-a-bi ú-[o o o o o o o]* | *ina ḫa-a-ṭi-šú ellu*(kù) x [o o o o o o o], “(viento del norte), con cuyo dulce soplo... con cuya pura prueba...” (George y Taniguchi, 2010: 90: «with its pure probing»)<sup>216</sup>.
4. *Erra e Išum* I 36: *ki-ma šāri(im) ziq-ma kip-pa-ta ḫi-i-ṭa*, “¡sopla como el viento y explora el orbe!”<sup>217</sup>.

<sup>215</sup> Cf. por ejemplo la llamada “tablilla Šilejko” iii 6-7 (Horowitz, 2000: 204): *šumma pāni šamê adi bibbulim iltānum illak Nisaba ibašši*, “Si la faz del cielo (reluce como la luz de la luna) hasta la desaparición de la luna: soplará el viento del norte y habrá (buena) cosecha”. Comentando este presagio, Limet (1994: 14) que la clave del mismo puede hallarse en la versión del primer milenio, donde se dice que, “si sopla el viento del norte continuamente” (<sup>im</sup>si-sá *sad-rat-ma il-lak*), “prosperarán los árboles polinizados” (*ana iṣṣi*(giš<sup>mes</sup>) *ri-kib-ti ištēniš*(diš-niš) *išarūta*(si-sá) *il-lak*, la referencia correcta es *SAA* 8 266 o 4-6, véase *CAD* R 344b). Nótese, sin embargo, que el viento del norte, al menos en el Iraq actual, es generalmente un viento seco: según Al-Khalaf (1957: 207), «[t]he prevailing surface wind in Iraq is northwesterly throughout the year. [...] This prevailing wind brings no rain to the country, because it comes from lands which are isolated by high mountains from neighbouring seas». Sobre este carácter del viento noroeste se ha hablado ya al hilo de la serie *Maqlû* (I.4.3).

<sup>216</sup> Nótese que en *Zuburadabeda* IId 6' está escrito *ḫa-a-TI-šú* (también en *Maqlû* III 134 el valor *ṭan* del signo KAL en *SpTU* 3 74 es único (cf. *MesZL* no. 496 p. 353), frente a *a-a i-ḫi-ṭa-a-ni* del ms. K.2728+). Es posible suponer la existencia de una variante de *ḫiātu* con la tercera radical no enfática, *ḫiātu*.

<sup>217</sup> Pasaje estudiado con más detalle en II.2.1.3 (pp. 251 y ss.).

En la serie *Antagal* VIII 8-11 (*MSL* 17 p. 170) se mencionan cuatro posibles significados de *ḫiātu*:

- a) “revisar” (šu ḥa-za || ḫa-a-tu)<sup>218</sup>.
- b) “observar” (igi duh-a || MIN šá da-ga-li).
- c) “leer” (igi laḷ ak-a || MIN šá tuppi(dub))<sup>219</sup>.
- d) “pesar” (kug-babbar i-lá ak-a || MIN šá kaspi(kù-<sup>1</sup>babbar<sup>1</sup>)).

Todos ellos son valores bien documentados<sup>220</sup>. En nuestros ejemplos, a la vista del pasaje n° 3, parecería adecuado proponer un sentido de *ḫiātu* semejante al de *ziāqu*, esto es, “soplar”. Sin embargo, a diferencia de *ziāqu*, *ḫiātu* es un verbo transitivo en los pasajes 1, 2 y 4, mientras que sólo en el n° 3 el verbo se construye como intransitivo. Excepto en este pasaje n° 3, el sentido a) del verbo, esto es, “revisar”, o “espíar”, encajaría bien con el contexto. De hecho, el verbo *ḫiātu* también se usa en ocasiones para expresar la acción de agentes nocivos sin el paralelismo de *ziāqu*: así ocurre en *KAR* 267 y dupls. l. 23 (Scurlock, 2006: 355) *ayy itūram-ma ayy iḫiātanni*, “que no se vuelva contra mí ni me espíe”. Este sentido nocivo del “espionaje” queda patente en el nombre del demonio *ḫayyātu*, “el espía”<sup>221</sup>. Es más, en el recién citado *KAR* 267, y en el ejemplo n° 2 arriba, el uso del verbo *ḫiātu* está probablemente condicionado por la aparición del nombre de este demonio<sup>222</sup>. El verbo es, pues, usado para describir la acción del demonio homónimo, lo que encaja bien

<sup>218</sup> Sobre el sentido “revisar” de la expresión sum. šu ḥa-za, véase *Erimḫuš* VI 86 (*MSL* 17 p. 84) šu ḥa-za = *barú*. Este es sin duda el sentido del recientemente recuperado *Gilgameš* BE I 3 (George, 2007c) *[iḫi]t-ma miḫāriš par[akkī]*, “el que exploró los santuarios de todo el mundo”.

<sup>219</sup> Sobre este sentido, véase además Charpin (1992: 1992 n. 31) y George y Frame (2005: 374 l. 14).

<sup>220</sup> Véase *CAD* H 159-162 y *AHw* 343. Pace Heimpel (1996), esta lista no testimonia la existencia de dos verbos distintos, *ḫāṭum*, “observar”, y *ḫiātu*, “comprobar”: el primero de ellos parece ser una palabra fantasma (véase Kouwenberg, 2005/2006: 334a).

<sup>221</sup> La palabra *ḫayyattu*, “pánico”, es probablemente un derivado de la misma raíz: véase Stol (1993: 42-46), quien sugiere traducir *ḫayyattu* como “ataque (epiléptico)” y el verbo, *ḫiātu*, como “arrollar” (“overwhelm”), entendiendo que se trata de un sentido derivado de “pesar” (sentido d en *Antagal*). Sin embargo, Stol supone que el sentido “pesar” es el primario de este verbo, lo que no nos permitiría explicar el sentido de “observar”. Es mejor suponer que “observar” es el sentido primario y “pesar” uno derivado, con *CAD* H 162a: esta es la situación que parece atestiguar *Antagal*. En consecuencia, se sigue aquí la traducción tradicional, “espíar”.

<sup>222</sup> Aparece en *BID* IIa 162 (según Farber, el verbo *ḫiātu* se usa «sicherlich spielerisch wegen des Bezugs auf den von derselben Wurzel abzuleitenden Dämonennamen *ḫajjātu*» (1977: 177 ad 166)); en *KAR* 267 y dupl. el demonio es mencionado en l. 2, 5, 9 y 12 (Scurlock, 2006: 352-353).

con los ejemplos nº 1, nº 2 y nº 4, mas de ningún modo con el texto nº 3, el de *Zuburudabeda*.

Es posible que la existencia de estos pasajes en que el verbo *ḫiātu* aparece en paralelismo con *ziāqu* llevara a creer al compositor de *Zuburudabeda* que se trataba de sinónimos, y a usarlos como tal.

En el recién publicado cilindro de Erība-Marduk, en el que este rey conmemora la renovación de varias estatuas cúlticas en Uruk, tras solicitar varias bendiciones de distintos dioses, pueden leerse así<sup>223</sup>:

34. [... li-d]am-me-eq ma-ni-ti ṛna<sup>1</sup>-mir-ti u šer-ti li-ḫi-ṭiš

34. ¡que... lo favorezcan y lo vele la brisa del alba y de la mañana!

Si nuestra lectura es correcta, se trataría de otro caso en que la traducción “soplar” sería posible, pero “observar” o “vigilar” también lo es; dado que se usaría objeto directo (*liḫiṭiš*), la segunda parecería preferible.

Por otra parte, es posible que el verbo *ziāqu*, en principio “soplar”, adquiriera en algunos contextos valores propios del verbo *ḫiātu*, “explorar”. Esta parece la única solución posible para la siguiente metáfora, contenida en un himno poético dedicado al dios Ninurta, que podría designarse *Himno a Ninurta en la fatiga* y que se examina en más detalle abajo, en III.1.2.4<sup>224</sup>:

37b-38. um-ma-nu mu-du-ú šá ki-ma šá-a-ri a-na mi-ḫi-il-ti i-ziq-qa u kul-lat ṭupšarrūtu<sup>(lúv)</sup>šid-ú-tu

39. ki-ma gu-ru-un-né-e ina kar-ši-šú kam-su be-lu nab-nit ši-kìn<sup>d</sup>a-nim

40. ṭupšar<sup>(lúv)</sup>šid ba-an-de-e elī(ugu)-šú ta-šak-kan-ma ūmu(ud-mu) ana manē(ma-na-ta-àm) uš-ša-ab

<sup>223</sup> MS 1846/4 (George, 2011: 171-177), la lectura del verbo *li-ḫi-ṭiš* sigue la copia de George (foto CDLI nº P342631): se toma como un verbo II-y (*ḫiātu*) con vocal paragógica (GAG §18e, 82e) y pronombre enclítico abreviado (cf. formas como *id-di-kiš*, de *dekū*, en Charpin (2006: 182 n.2)). Que la vocal “überhängend” se mantiene en los verbos II-<sup>2</sup> también cuando se añaden sufijos lo muestran formas como *li-ki-di-ka*, de *kādu* D (Maul, 1994: 326 n.14). Gorge (2011: 175) corrige en *li-mur*!, lo que, a pesar de la enmendación, ofrece el extraño sentido de “que vea (sc. el rey) la brisa de la mañana”. Sobre *manītu*, y sobre este pasaje, véase también abajo p. 402 y ss.

<sup>224</sup> Editado por Mayer (1992: 26, 31, 41). Notas a líneas: 1.39 se sigue a George (George y Frame, 2005: 276 ad 13-14) en la interpretación de esta línea, citada en una copia babilónica reciente de una carta de Asurbanipal.



41a-b. *ur-qa ù šu-a-tú ana pi-i-šú ul up-pal ūm(ud-um)-šú*

37b-38. El escriba experto, que como el viento sopla sobre las cuñas (de la escritura)

39a. y el arte de la escritura en su totalidad ha acumulado, como un haz, en su cabeza,

39b. ¡oh señor de las criaturas creadas por Anu!,

40. sobre él colocas a un escriba experto en matemáticas e incrementa (su) *oro* una mina por día,

41a-b. *incluso aunque él no pague un día en proporción.*

Esta acción de “soplar” sobre la escritura cuneiforme es ciertamente extraña. Para Annus (2002: 86), se trata de una expresión que significa algo así como “suspirar por”, interpretación esta difícil por no estar atestiguado este sentido en otro lugar. Parece que la solución más sencilla está en suponer que en esta oración se da al verbo *ziāqu* el mismo sentido de *hiātu*, “revisar”. De hecho, la expresión “revisar la escritura cuneiforme” es bastante común, probablemente con el sentido de “leer”. En un himno a Nabû, se resalta el valor de la escritura de este dios como regente del comportamiento del resto de los dioses<sup>225</sup>:

16. [ša] *la tu-kin-nu tup-pa-ka ul i-šag-giš<sup>d</sup>er-ra*

17. *kaš-ka-šu<sup>d</sup>u-gur a-di i-bi-iṭ-tu sa-an-tak-ka ul i-šak-kan šib-tu*

16. Si no lo confirmas tú en tu tablilla, no puede asesinar Erra:

17. el poderoso Nergal, en tanto no lo lea en (tus) escritos, no puede propagar la peste.

El verbo *hiātu* es bastante común en el tercer sentido listado en *Antagal*, “leer”. En ocasiones, sin embargo, se juega con la polisemia de este verbo en la creación de metáforas: así, en un himno de Asurbanipal a Šamaš se destaca el largo alcance de los rayos de este dios, capaces de “explorar” todas las tierras como si “leyeran” una tablilla cuneiforme<sup>226</sup>:

3. [*kīma(gim) t*] *i-kip sa-tak-ki ta-ḫa-ṭa ina nuri(zálag)-ka kul-lat-si-na mātāti(kur-kur)*

3. Escrutas todos los países con tus rayos [como] (si leyeras) la escritura cuneiforme.

Se propone aquí que este himno hace uso de la misma figura literaria que el himno a Ninurta examinado: se trataría de una anfibología, esto es, del uso de un solo vocablo con dos sentidos simultáneos. Así como en el himno a Šamaš el verbo *hiātu* significa a la vez

<sup>225</sup> STT 71 o 16-17, editado por Lambert (1959: 134-138) y restaurado aquí con duplicado inédito que será publicado por el autor.

<sup>226</sup> KAR 105 // KAR 361 o 3.

“explorar y “leer”, en el himno a Ninurta el verbo *ziāqu* tiene el sentido de “soplar” de manera simultánea al de “leer”. Uno de los sentidos del verbo se aplica al símil (en el himno a Ninurta “soplar” como el viento, en el de Šamaš, “leer” como la escritura), mientras que el otro se aplica al objeto directo (“leer” en el primer caso y “explorar” en el segundo).

Este *Himno a Ninurta en la fatiga* presenta varias expresiones únicas, junto con varios *hápax* léxicos: no es de extrañar, pues, que haga uso de un sentido de *ziāqu* no documentado en otro lugar, pero que puede ser colegido a partir de su uso en paralelismo con *biātu*.

#### I.5.2.1.3. EL VIENTO DEL ESTE

El encantamiento al viento del este, el mejor conservado del grupo de los cuatro, es el que sigue en la serie al del viento del norte, y pertenece a la tercera columna de K.3270+ y dupl. (*Zuburudabeda* IIe, colacionado):

- iii 3'. én *šadû*<sup>(im)</sup>kur-ra) *m[u-še-tiq ri-iḫ-ṣi]*  
 4'. *e-mu-qa-an rab-ba-t[u<sub>4</sub> o o o o o]*  
 5'. *mu-rab-bi-bu mu-šá-áš-n[i<sup>2</sup> o o o o o]*  
 6'-7'. *šá-bi-il nag-bi šadē(kur) na[p-ḫar o o o o] | re-é-um bu-lim<sup>d<sub>r</sub></sup>gir<sup>1</sup> x-[o o o o o]*  
 8'-9'. *na-din bu-a-ri ana qa-x-[o o o o o] | ra-<sup>2</sup>-im ḫur-šá-ni x [o o o o o]*  
 10'. *mār(dumu)<sup>d</sup>en-lil šur-[bu-u at-ta-ma (?)]*  
 ii 3'. ¡Viento del este, el que hace [pasar la inundación]!  
 4'-5'. ¡De fuerza extraordinari[a, ...]! | ¡El que apacigua y des[vía ...]!  
 6'. ¡El que filtra las aguas de los manantiales de los montes de tod[a ...]!  
 7'-8'. ¡El pastor del ganado salvaje [...]! | ¡El que otorga la felicidad a [...]!  
 9'-10'. ¡El que ama la sierra, [...]! | ¡El exal[tado] hijo de Enlil [*eres tú*]!

El primer epíteto con que es calificado el viento este, reconstruido con *STT* 243 o 13' (n° 23), es *mūšattiq riḫṣi*, “el que hace pasar el diluvio”. *riḫṣu*, la palabra aquí traducida como “inundación”, debe referirse a la “crecida”<sup>227</sup>. En efecto, la crecida aluvial era un problema de gran magnitud en la antigua Mesopotamia, puesto que coincidía

<sup>227</sup> Hay tres *raḫṣu* homófonos en acadio: “reunirse”, “inundar” y “cornear”. De acuerdo con Wasserman (2008), tienen una etimología diferente: *riḫṣu* “diluvio” procedería de la raíz semítica \**rḫḏ*, “inundar”

generalmente con la recolección del cereal, y por tanto amenazaba la cosecha<sup>228</sup>. En contextos astrológicos, empero, la palabra *riḫṣu* parece tener el sentido de “diluvio”, puesto que aparece regularmente bajo control de Adad, junto a elementos como granizos o lluvias<sup>229</sup>: debe quizá, por tanto, entenderse como un término genérico para “inundación”, independientemente de su origen. Esta cualidad de “hacer pasar la inundación” no aparece en otros lugares de la tradición mesopotámica, que describe el viento del este regularmente como el viento lluvioso (véase el excursus en III.1.3.4.1). Es, sin embargo, muy común en la Biblia, donde el viento del este es con regularidad el encargado de secar cuerpos de agua: así, por ejemplo, es el que sopla a órdenes de Yahweh para secar tras el Mar Rojo ante la mano extendida de Moisés (*Éx.*14:21)<sup>230</sup>. Quizá el autor del encantamiento considerara que, puesto que es el viento lluvioso por excelencia, varios fenómenos acuosos estarían bajo su control. En cualquier caso, aparece también como protector de cosechas, como los demás vientos.

El resto de epítetos se refieren a las actividades montaraces del viento del este: se dice que filtra las aguas de los manantiales de las montañas, que ama la cordillera, que es pastor del ganado salvaje, etc. Esto se debe, sin duda, a un juego de palabras con su nombre, lo que no es en absoluto sorprendente: pues su asociación con Enlil, según se explica en I.6.3, se debe probablemente a lo mismo.

#### I.5.2.1.4. EL VIENTO DEL OESTE

El *šu'ila* dirigido al viento del oeste se ha perdido en su totalidad, excepto la rúbrica, al principio de la cuarta columna ([ka-inim-ma šu-íl-la <sup>i</sup>m mar-tu-ke<sub>4</sub>, en *Zuburudabeda* IIg 4), y los dos primeros signos del íncipit, en la tercera columna, tras el encantamiento dirigido al viento este, que probablemente estén recogidos en *STT* 243 o 15' (n° 23):

iii 3'. én *amurru*(<sup>i</sup>m mar-tu) o o o *ina*<sup>?</sup> x<sup>meš</sup>-ni]

<sup>228</sup> Véase, por ejemplo, Civil (1994: 68): «[T]he flood comes practically at the same time as the cereal harvest, in April-May. Not only the flood comes at an inopportune time for the plants growth, but also menaces the crops themselves. Flood control has always been the central concern of farmer and king alike in the history of southern Mesopotamia».

<sup>229</sup> Véase *CAD* R 335-336.

<sup>230</sup> Véase, en general, Fitzgerald (2002: 24-42 [cap. 2: «Siroccos that dry up water sources»]).

iii 3'. ¡Vie[nto del oeste ... en los...]!

Poco, pues, se puede decir. Probablemente se destacara el influjo favorable del soplo de este viento sobre la cosecha, como en el resto de los encantamientos.

#### I.5.2.2. LA FUNCIÓN DE LOS VIENTOS

Los conjuros dirigidos a los vientos presentan varias peculiaridades que no se dan en los otros *šurilas* en tanto en cuanto pueden ser reconstruidos, como se ha señalado arriba:

1. En primer lugar, se ofrece su filiación (sección “a1”). Esto se debe, quizá, a que, a diferencia de las otras personalidades que reciben una plegaria en *Zuburudabeda*, los vientos no son generalmente tenidos en la religión mesopotámica como seres divinos<sup>231</sup>: al recurrir a la tradición que los asocia con diversos dioses (v. en I.6.3), se justificaría su naturaleza también divina. Por otro lado, al igual que en los pasajes de la literatura exorcística en que los demonios son declarados hijos de dioses, es posible que, al proclamar su filiación, el exorcista esté intentando someterlos al poder de los dioses, que habrán, en último lugar, de concederle a él poder sobre esos mismos seres<sup>232</sup>.

2. En segundo lugar, los encantamientos dirigidos a los vientos les piden realizar acciones distintas a las que el resto de conjuros pide a las demás divinidades. Mientras que a las demás divinidades se les pide que devuelvan los “perros de Ninkilim” a su señor; a los vientos, en la sección que se ha llamado arriba “d”, se les suplica así<sup>233</sup>:

Ile 18' = IIf 47'. *purus(kud-us) kalbi(ur-gi<sup>meš</sup>) rabúti(gal<sup>meš</sup>) šá [d<sup>d</sup>nin-kilim]*  
 Ile 19' = IIf 48'. *e-re-bu-u šá pi-i-šú-nu a-b[u-bu me-ḥu-u (?)]*  
 Ile 20' = IIf 49'. *ḥa-ma-ši-ru šá pi-šú-nu a-b[u-bu me-ḥu-u (?)]*  
 Ile 21' = IIf 50'. *eli(ugu) eqli(a-ša) ugāri(a-gār) an-né-e sub<sup>2</sup><sub>4</sub>-[ra-am-ma (?)]*  
 Ile 22' = IIf 51'. *ú-ru-šu-nu-ti [o o o o o]*  
 Ile 23' = IIf 52'. *qāt(šu)-su-nu ṣa-[bat šu-li-šu-nu-ti]*

<sup>231</sup> Sobre el culto a los vientos, véase el excursus I.6.4. Nótese, empero, que en el encantamiento dirigido al viento del oeste, cuando se le suplique que acepte el presente que se le ofrece (en la sección que hemos llamado c1), se usa un determinativo de dios, y no de viento, con el su nombre: *mu-ḥur<sup>d</sup>mar-[tu o o o ina<sup>2</sup> x<sup>meš</sup>-ni]* "¡Acéptalo, viento del oeste[te, que... en los...]!" (II iii 45', editado por George y Taniguchi (2010: 92 n° 7)). Debe tratarse de un error del escriba.

<sup>232</sup> Véase Böck (2007: 107-108). Este motivo exorcístico se trata en más profundidad abajo, en II.1.4.

<sup>233</sup> Edición ecléctica que combina el texto de Ile 18'-25' y IIf 47'-54' (George y Taniguchi, 2010: 90-93).

Ile 24' = Ilf 53'. *ana ḥa-an-duḥ šamê*(an-<sup>r</sup>e') [o o o o o]

Ile 25' = Ilf 54'. *še-mi-šu-nu-[ti o o o o o]*

Ile 18' = Ilf 47'. ¡Acaba con los grandes perros [de Ninkilim!]

Ile 19' = Ilf 48'. La langosta cuya boca es un dil[uvio, una tempestad],

Ile 20' = Ilf 49'. la rata cuya boca es un dil[uvio, una tempestad],

Ile 21' = Ilf 50'. ¡Ex[púlsalos] de este sembrado!

Ile 22' = Ilf 51'. ¡Conúcél[os... !]

Ile 23' = Ilf 52'. ¡To[ma] su mano y [échalos]!

Ile 24' = Ilf 53'. al pestillo del cielo [...].

Ile 25' = Ilf 54'. ¡Asalo[s...]!

Según A.R. George (1999: 299), se esperaría de los vientos que arrastraran la plaga hasta el “pestillo del cielo” (Ile 23'-24'), donde el sol los asaría (Ile 25'). Esto lo compara este mismo autor con plagas modernas que han sido barridas por el soplo de algún viento. En apoyo de las tesis de George, cabe suponer que los babilonios mismos debían de ser conscientes del papel de los vientos en los patrones migratorios de plagas: pues en la vecina Israel este papel parece haber sido bien conocido. En el libro del *Éxodo* es, en efecto, un “viento del este” (*rú<sup>a</sup>ḥ qādîm*) el que “trajo la plaga” (*nāšā' et-ḥā'arbeh*) sobre Egipto, y un “poderosísimo viento del oeste” (*rú<sup>a</sup>ḥ-yām ḥāzāq m<sup>e</sup>'od*) el que se la “llevó” (*wayyissā'*) al Mar Rojo<sup>234</sup>. La interpretación de George es, por tanto, bastante verosímil. La aquí propuesta no debe considerarse alternativa, sino más bien complementaria. Tratará de probarse que, en nuestro caso, como en otros muchos, la explicación monocausal no es suficiente, y han de tenerse en cuenta también otros factores.

Aunque, en la sección que se estudia, más de la mitad de cada línea se ha perdido, parece que se pide a los vientos que se lleven la plaga “al pestillo del cielo” Este *ḥandūḥ šamê* es una región celeste, que aparece en contadas ocasiones en textos astronómicos<sup>235</sup>, y que hace referencia a la idea de que el cielo está protegido por puertas, a través de las

<sup>234</sup> Ex.10:13 y 19. Véase también Hurowitz (1993: 598-599 n. 9 *et passim*) sobre la posible referencia a este transporte de las plagas por parte de los vientos en un himno de Sargón a Nanāya.

<sup>235</sup> Véase una lista en Rochberg (1983: 214). Fuera de este texto, la expresión aparece sólo en dos presagios, que prevén rebeliones (*bārtu*) si el “pestillo del cielo” se “afloja” (*ippaṭir, šalpat*): se trata de VAT 9436 (*Afo* 14 pl. xvi) iii 8'-14' // K.6174 (inédito, citado en *CAD* Š/1 231a) o 18'-20'. El siguiente presagio de este texto se refiere al *sikkat šamê*, “candado del cielo”, y esta expresión también parece ser única de este grupo de presagios.

cuales pasan la Luna, el Sol, Venus y las estrellas: *ḥandūḫu* es, en efecto, una pequeña parte aún no exactamente identificada del mecanismo del cerrojo de la puerta<sup>236</sup>. En textos poéticos, la apertura de los “cerrojos del cielo” hace referencia al nacimiento del día<sup>237</sup>.

Quizá haya que interpretar la expresión “el pestillo del cielo” de modo paralelo: sería una referencia al final del día, esto es, al oeste y, en consecuencia, al Submundo<sup>238</sup>. En varios textos se describe a los demonios como nacidos en la puerta occidental del cielo: así, *Udughul* IV 6 dice que “han salido de la puerta del occidente”<sup>239</sup>.

Como se indica varias veces a lo largo de este trabajo, los vientos a veces son descritos trayendo desde el Submundo males: así, en el pasaje de *Ludlul* que se estudia abajo<sup>240</sup>, se dice que “un viento malvado ha soplado contra mí desde el horizonte” ([*ištu*] *išid šamê*) y “desde el seno del Submundo (*ištu irat eršet*) ha respirado contra mí el demonio ‘cefalea’”. Ya arriba (I.3) se han analizado otros vientos que soplan “desde el Submundo”. Es de suponer que los babilonios también los creían responsables del transporte de las plagas desde el Submundo.

A pesar de lo atractivo de la idea de George, lo cierto es que la reconstrucción de la acción de los vientos parece más compleja de lo que este autor propone. Por otro lado, en los encantamientos dirigidos a cada viento en particular, ninguno – hasta donde se puede reconstruir – habla de esta tarea específica de exterminio de plagas como propia suya. A pesar de ello, es bastante probable que los mesopotámicos fueran conscientes del papel de los vientos en el patrón migratorio de las plagas, como también lo eran sus vecinos

<sup>236</sup> Véanse las referencias reunidas por van Koppen (2001: 219-222). *ḥandūḫu*, sin *šamê*, aparece en dos textos del período babilónico reciente con instrucciones para construir un gnomon: BM 34719 (*LBAT* 1494) y BM 34067 (*LBAT* 1495)+: véase Rochberg (1983: 214).

<sup>237</sup> Véase Rochberg (1983: 214).

<sup>238</sup> Nótese que un fragmento inédito de la serie, que será editado por el autor en otro lugar, parece nombrar este *ḥandūḫ šamê*, “pestillo del cielo”.

<sup>239</sup> *Udughul* VI 6, edición de Geller (2007: 110), los manuscritos conocidos son *CT* 16 9 11-12 // *UET* 6/2 391 o 8 // *UET* 6/2 392 o 13: *abul* <sup>d</sup>*utu-šú-a-šè ní-te è-a-meš* | *ina a-bu-ul e-reb šamši*(<sup>d</sup>*[utu it-ta]-ṣu-n[i šú-nu]*).

<sup>240</sup> En II.3.2.3.1.

hebreos. Ha de pensarse, sin embargo, que los vientos son convocados por los efectos que son nombrados, es decir, por sus cualidades de benefactores del campo. Dado que los epítetos que se usan en esta serie para los vientos describen actividades agrícolas básicas (y no labores de exterminio de plagas), puede proponerse que la razón de su presencia es el intento de granjearse su simpatía en su aspecto de defensores de las cosechas, aspecto que es precisamente el invocado con tales epítetos. Su función, pues, sería semejante a la de los vientos invocados en el conjuro “de la avienta”, analizado arriba (I.5): defensores de las cosechas y propiciadores de su prosperidad.

Por otro lado, no parece claro tampoco que sea el sol el encargado de asar (*šamû*) las plagas. Dado que el raro verbo *šamû*, “tostar”, nunca se usa para describir la acción del sol, y dado que el único contexto en que se documenta este verbo<sup>241</sup>, el de *Lugale* 94, se refiere explícitamente a “asar como langostas” (*buru<sub>5</sub>-gin<sub>7</sub> || kīma erebê*), es muy probable que el uso de este verbo se refiera más bien a la costumbre de asar las plagas para comérselas, bien documentadas en la antigua Mesopotamia<sup>242</sup>, en la Babilonia talmúdica<sup>243</sup> y aún en el Iraq moderno<sup>244</sup>. En otras palabras, esta acción es probablemente independiente del “pestillo del cielo”.

---

<sup>241</sup> CAD Š/1 350. El otro contexto mencionado, ARM 14 2 8, es tomado como derivado de *šamāmu* por Charpin y Durand en la ficha de esta carta en *Archibab*.

<sup>242</sup> Sobre la costumbre de consumir las plagas en la antigua Mesopotamia, véanse Heimpel (1968: 444, con referencia a relieves que presentan broquetas de langostas), Civil (1994: 105 n. 86), George (1999: 291), Lion y Michel (1997: 716-719, estudian esta costumbre en las cartas mariotas), Seminara (2001: 246 *ad* 94) y Radner (2004: 19-20).

<sup>243</sup> Amar (2002/2003) sobre la costumbre de usar las langostas como alimento en las comunidades judías de época talmúdica y postalmúdica.

<sup>244</sup> Cf. la gráfica descripción de Watson (1931: 29): «In the countries where the devastation due to the locust is so eloquently expressed in literature, and where it is a menace to the prosperity of the whole community, the native are not above relishing a dish of the insects cooked. They ring the changes upon locusts fried in butter, roasted, plain boiled, or even simply dried in the sun. The Briton, who can readily sympathise with the inhabitant's terror when he first sees a swarm of locusts, is less likely to become a convert to this new and plentiful form of local nourishment».

## I.6 SERIE “PARA CRUZAR LA ESTEPA”

- I.6.1 *Edinadibeda*
- I.6.2 Un conjuro contra los animales de la estepa
- I.6.3 Excurso: vientos y dioses
- I.6.4 Excurso: vientos divinos
  - I.6.4.1. Vientos hititas
  - I.6.4.2. Exorcismos
  - I.6.4.3. Lista de dioses en un ritual asirio
  - I.6.4.4. Una lista de ofrendas medioasiria
  - I.6.4.5. Hemerologías: sacrificios hacia el oeste
  - I.6.4.6. Determinativo divino
  - I.6.4.7. Conclusiones: vientos divinos

---

En esta parte final del capítulo sobre magia se estudia una serie que poco tiene que ver con las hasta ahora analizadas: pues no se trata en ella de los vientos como agentes demoníacos o exorcísticos, sino más bien de puntos cardinales. Cada uno de los cuatro puntos del compás es asociado a un dios diferente, de donde el exorcista espera obtener protección para el cliente que se adentra en la estepa. A continuación se estudia la serie de conjuros “para cruzar la estepa” (*edinadibeda*); después, un conjuro relacionado (I.6.2); y, posteriormente, dos aspectos derivados del análisis la misma: las asociaciones de vientos y dioses (I.6.3) y la ocasional divinización de los vientos que se da en algunos textos (I.6.4).

### I.6.1 *EDINADIBEDA*

La serie catalogada en el llamado “Manual del exorcista” (*KAR* 44 o 23) como *Edinadibeda*, literalmente “para cruzar la estepa”, es uno de los textos que, en una famosa carta conservada en una copia de época babilónica reciente, demanda un rey asirio, probablemente Asurbanipal, de los eruditos de Borsippa para su colección<sup>245</sup>. A pesar del interés del gran rey – y como ocurre con otros textos de los citados en dicho carta –, la

---

<sup>245</sup> *CT* 22 1 21, editada en último lugar por George y Frame (2005: 280–283).



serie apenas es conocida: sólo se conocen dos manuscritos de la misma, uno de Babilonia y otro de Nínive, que suman unas 80 líneas de texto. La porción conservada justifica bien el título de la serie, pues se dice a los “enemigos” del paciente: “el camino que se extiende ante vosotros, ¡daos la vuelta y tomad otro!”. Se trata, pues, de un encantamiento para recitar antes de salir de viaje “por la estepa”.

Tenemos ciertas noticias que nos hacen sospechar que los viajes en general eran vistos con malos ojos entre los mesopotámicos: un proverbio sumerio afirma, lacónico, que “viajar es cosa mala” (*SP* 2.123). En los meses calurosos del año los viajes debían hacerse de noche<sup>246</sup>, lo que sin lugar a dudas facilitaba la tarea a forajidos y bandidos. En efecto, sabemos con certeza que los viajeros sufrían ocasionalmente ataques de nómadas<sup>247</sup>. El texto sapiencial mediobabilónico conocido como *Las enseñanzas de Šūpê-amêli* advierte contra estos mismos peligros<sup>248</sup>:

9. *mārī*(dumu-ri) *i-duk-ka-ma i-na-mu-ú a-ra-aḫ-ka*
10. *a-lik ur-ḫi lišēzib*(kar-ib) [*m*] *e-kut-ti-šú*
11. *i-duk-ka-ma te-eq-te-ṛ re-b<sup>1</sup> [u<sup>2</sup>-ma]* *tallak*(du-ak)
12. *mī*||[*m*] *e-kút*||*kut-ti šēri*(edin) *tar-ta-ši ta-[a]ḫ-ḫi-šú<sup>12</sup>* an nu
13. *qa-du šāri*(im<sup>meš</sup>) *pār-ga-ni-iš alākūka*(du-ka) *šak-nu*
9. Hijo mío, si, estando solo, *se torna en desierto* tu camino,
10. (sabe que,) quien se pone en camino, ha de vencer sus *miedos*.
11. Si, estando solo, te *disp[ones a]* partir,
12. aunque te veas afectado por los *terrores* de la estepa, has de *prosperar* [...]
13. con los vientos (*sc.* a favor), ha de ser tu andar como por una pradera.

En este difícil texto parece aconsejarse al viajero que evite los viajes en solitario y, también, que parta sólo cuando los vientos estén a su favor. Este consejo debe sin duda relacionarse con la advertencia contenida en la hemerología arriba analizada (I.2), según la

<sup>246</sup> La rúbrica del encantamiento en vi' (b iv) 7, *si vera lectio*, determina que el encantamiento debe usarse “para salir de viaje de noche”. Véase la reconstrucción en V.2.

<sup>247</sup> Esta y las otras referencias citadas pueden hallarse en el reciente estudio de Streck, precisamente en la revista *KASKAL* (2006). Sin embargo, su trabajo no se ocupa de los peligros demoníacos que acechan a los viajeros, que constituyen nuestro interés principal.

<sup>248</sup> RS 22.439 (*Ugaritica* 5 163) // Msk 74233q (*Emar* VI/4 778), la última edición es la de Arnaud (2007: 148 n° 49); véase también Foster (2005a: 416 y 421 *ad loc.*, §III.16b), con completa bibliografía. Notas a líneas: L. 9 y 15-16 líneas tratadas por Lambert (2003), cuyas lecturas se siguen parcialmente; L. 10 [*m*] *e-kut-ti-šú* (*Emar* VI/4 778) es tomado como forma alternante de *nak/quttu* (*CAD* N/1 198-199), “miedo”, bien documentado con el verbo *rašû*. L. 12 sobre este sentido de *rašû*, véase *CAD* N/1 198-199 y R 199a.

cual los demonios, dentro de una tormenta en campo abierto, pueden atacar al viajero incauto.

De hecho, en Mesopotamia (y en gran parte del antiguo Oriente) la estepa estaba estrechamente relacionada con el Submundo<sup>249</sup>: son muchas las ocasiones en que ambos términos aparecen en paralelismo y también muchos los trasvases que conocemos entre uno y otro campo<sup>250</sup>. También está bien documentada la idea de que los demonios residen en la estepa, de que ésta es su hábitat<sup>251</sup>, un hábitat vetado normalmente a los humanos: es por esta razón por la que, en *Maqlû*, el orante espera que la bruja acabe en el yermo, para neutralizar así su poder<sup>252</sup>.

Los demonios son, en efecto, poderosos en la estepa, pero en el mundo civilizado su poder es mucho menor: quien quería cruzar la estepa debía, por tanto, adoptar medidas profilácticas al entrar en tan ominoso ámbito. En palabras de Wiggermann (1996: 211): «las dos esferas normalmente no se mezclan, y los enemigos, animales salvajes, espíritus, demonios o monstruos que traspasan la frontera del mundo civilizado son vistos como pruebas del descontento divino con el rey o con ciudadanos individuales. [...] A diferencia de héroes legendarios como Lugalbanda y Gilgameš, los simples humanos no quieren aventurarse en lo desconocido; e incluso los primeros, cuando se aventuran, buscan

---

<sup>249</sup> Sobre esta cuestión, véanse las aún atractivas ideas de Haldar (1950), que realiza un estudio comparativo de las relaciones entre ambas esferas (Estepa : Submundo) en la Biblia, Ugarit y Mesopotamia, sirviéndose para este último caso el estudio clásico de K.L. Tallqvist. Su estudio concluye con las siguientes palabras: «the idea of the desert as the dwelling-place of demons and monsters - hence equivalent to the dwelling-place of the dead, or the Nether World - may easily be assumed to be a feature inherent in all of the various Near Eastern civilizations» (1950: 66).

<sup>250</sup> Por ejemplo la palabra *arali*, que designaba en primer lugar la estepa entre Uruk y Bad Tibira, para designar, posteriormente, el infierno, cf. Wiggermann (1996: 212-213) y arriba, p. 73 n. 131.

<sup>251</sup> Lackenbacher (1989: 72) explica que «[d]ans l'abondante littérature magique, la steppe joue un rôle important et sans la moindre ambiguïté. C'est le domaine des démons qui la hantent sans cesse, c'est donc le lieu par excellence où on les rencontre, d'où viennent tous les maux et où il faut les renvoyer». También en otras culturas del antiguo Oriente se percibía la estepa como el hábitat de los demonios; entre otros, de Lilith, cf. Frey-Anthes (2008: 43-48).

<sup>252</sup> *Maqlû* VIII 50' *kišpūša [limlā] šēra*, “¡que sus hechicerías llenen el yermo!”. Abusch (2002: 16, 24, 290 *et passim*) afirma que el orante espera que la bruja acabe convertida en un viento informe o en humo en la estepa: «[t]he witch is thus expelled from the settled community and transformed into smoke or wind that blows across the steppe» (2002: 228).

protección en la realización de los rituales adecuados». Nuestra serie testimonia esta búsqueda de protección ante lo desconocido.

En el encantamiento mejor conservado de nuestra serie, los “enemigos asesinos” (*nakrū šaggāšūtu*)<sup>253</sup> que se nombran en iii’ 14 son descritos como demonios, y comparados al *ušumgallu*, al *aluhappu* y al *alû*, y se dice de ellos que “silban” (*taḥtanazâ*, verbo que se aplica normalmente a fantasmas o animales, v. V.2 *ad* iii’ 18) o que “rodean” al orante (*tasabḥapāninni*). Además, los dioses invocados son dioses del Inframundo, especialmente Nergal, Bēlet-šēri y Balīḥ<sup>254</sup>.

En su sección final, nuestro conjuro invoca los cuatro puntos cardinales, y asocia un dios a cada uno de ellos. El ritual prescribe al exorcista el modelado de cuatro figurillas (*passu*)<sup>255</sup> de arcilla y la dispersión de las mismas en los cuatro puntos del compás<sup>256</sup>: la fórmula *muḥur/muḥrī*, literalmente “acéptalo”, que se dirige a cada uno de los dioses asociados a los cuatro puntos, tiene sin duda como objeto directo estas figurillas. El orante ruega, pues, a los cuatro cuartos que acepten las figurillas realizadas por él.

Esta parte final del conjuro parece ser una forma de la súplica, tantas veces respetida en la literatura exorcística, por parte del orante a cuatro dioses distintos para que se sitúen en cada uno de los puntos de la rosa. Generalmente se usan términos como *ina pānīya*, *ina arkīya*, *ina immitīya*, *ina šumēlīya*, etc. (“delante de mí”, “detrás de mí”, “a mi derecha”, “a mi izquierda”, etc.): en realidad, el orden estándar de estas indicaciones (derecha – izquierda – adelante – atrás) corresponde, por lo general, con el orden estándar de

<sup>253</sup> Se trata, con toda probabilidad, de una designación de los demonios: sobre el demonio *Šaggāšu*, “asesino”, véase la reciente contribución de Fincke (2012), que su autora tuvo la generosidad de poner a mi disposición antes de su publicación.

<sup>254</sup> El aspecto “infernol” del Balīḥ ha sido estudiado últimamente por Abusch y Schwemer (2009: 81).

<sup>255</sup> Significativamente, hay al menos otros dos rituales contra los enemigos que prescriben la fabricación de estas figurillas: KAR 171 (véase los comentarios de Schwemer (2007a: 128-129)), dirigido contra el *bēl dabābi*; y BM 98561 (véase I.6.2), que en r 12 ordena el modelado de cuatro figurillas y su lanzamiento a los cuatro puntos cardinales, al igual que nuestro texto.

<sup>256</sup> iii’ 30’-33’, ed. y trad. en V.2.

enumeración de los cuatro vientos (SNEO), por lo que cabe poca duda de que se trata del mismo motivo.

Con esta cuádruple invocación de dioses el exorcista busca su legitimación. La asociación de cada dios con un punto cardinal que aparece en *Edinadibeda* es, hasta cierto punto, tradicional, como se tratará de mostrar en el excursus I.6.3. Antes de pasar al mismo, se examinará un pasaje semejante en un peculiar conjuro que pretende también proteger al viajero.

## I.6.2 UN CONJURO CONTRA LOS ANIMALES DE LA ESTEPA

Un texto que parece relacionado con el nuestro es el encantamiento contenido en una pequeña tablilla que parece datar del período mediobabilónico. La misma contiene tres encantamientos y dos secciones rituales: aunque la relación de los mismos con nuestra serie *edinadibeda* no es explícita<sup>257</sup>, ha de destacarse que el ritual que este encantamiento prescribe – el modelado de cuatro figurillas *passu* y su lanzamiento en los cuatro puntos cardinales – es exactamente el mismo que se describía en la serie recién estudiada. El conjuro que nos ocupa aquí es el segundo contenido en la tablilla, y en él el orante se presenta “atrapado” entre los animales de la estepa, e invita a diversas fuerzas cósmicas a no descuidar “sus guardias”, que han de protegerlo del “hombre que madruga y la bestia que merodea en la noche” (*šērim awīlim u mušamšī umāmi*)<sup>258</sup>:

9. én-é-nu-ru aš-ši ab-nam ka-la-ma am-ḥur  
 10. aš-ša-ab-ta i-na <na>-maš-te-e ša še-rim

<sup>257</sup> Schwemer (2012: 213) reconstruye en la rúbrica del ritual (ll. 26-27) la expresión “para cruzar la estepa”, mas la restauración es insegura.

<sup>258</sup> BM 98561, mencionado por Wiggermann y recientemente editado por Schwemer (2012). La tablilla fue colacionada en 9/2009, y nuestras lecturas difieren de las de Schwemer en las ll. 13 y 17. Notas a líneas: en la 13 se toma *šērum* como un participio G de *šērum*, “madrugar”; en 17, la fórmula de conclusión de conjuros *adi inappaḥu šamšu (pāširka)* puede hallarse en varios conjuros, véanse las referencias en Farber (1989a: 115). En la misma línea, *uḫḫu* quizá sea un estado constructo de *uḫḫu*, “saliva”, lo que quizá deba tomarse como una referencia metafórica a los “rayos” del sol.

11. *ana nēši(ur-mah) lu ed-la-šú ana barbari(ur-bar-ra) lu pé-ḫa-šú*
12. *kib-su ki-bi-is awīlūtīm(lú-tim) ṭi-dam lu pa-aš-ša*
13. *aš-šum<sup>1</sup> še-ri-im a-wi-lim u mu-šam-ši-i ú-ma-mi*
14. *ṣu<sup>1</sup>-ú-tum a-na ma-ša-ra-ti-ki*
15. *šadū<sup>(im)</sup>kur-ra) a-na ma-šar-ti-ka*
16. *ṣa<sup>1</sup>-qa-ru ša-mu-u ana ma-ša-ra-ti-ku-nu*
17. *la te-qa-a a-ṣ<sup>1</sup>di<sup>1</sup> i-na-pa-ḫa u-ḫu-úḫ šamši<sup>(d)</sup>(utu)-ši*

9. Encantamiento: He cargado con la piedra, encarando todas las direcciones.
10. He sido capturado entre los animales salvajes de la estepa.
11. ¡Que (el camino) esté bloqueado al león, que esté cerrado al lobo!
12. El camino que es camino de los hombres: ¡esté embarrado! (sc., “sea impracticable”)
13. Respecto al hombre que madruga y la bestia que merodea en la noche,
14. ¡viento del sur, (no descuides) tus guardias!
15. ¡viento del este, (no descuides) tu guardia!
16. ¡Inframundo y cielo, (no descuidéis) vuestras guardias
17. hasta que salga para mí *la saliva* del sol!

No está claro por qué son convocados estos dos vientos en concreto. Quizá el viento del sur, que corresponde a la *pars sinistra*, fuera considerado como especialmente favorable; también el viento este, nuncio del amanecer por ser el levante su origen, fuera deseable para quien, como nuestro suplicante, se ve obligado a pasar la noche en la estepa.

Ambos puntos cardinales – y los dioses asociados a los mismos – han de encargarse, junto con el inframundo y el cielo, de asegurar una noche tranquila para el intrépido viajero que se decida a dormir a la intemperie.

### I.6.3 EXCURSO: VIENTOS Y DIOSES

Se conocen varios textos que, como en el encantamiento de *Edinadibeda*, establecen asociaciones entre dioses y puntos cardinales. En la tabla de la página siguiente puede observarse a simple vista que la asociación viento-dios no es fija, sino que hay frecuentes variaciones: así, por ejemplo, Anu está relacionado con los cuatro vientos, dependiendo del texto; y para el norte no hay dos textos que coincidan en la asociación. Sin embargo, sí que pueden observarse ciertas tendencias, que se han sombreado en la tabla: así, Ea suele estar asociado con el sur, Anu con el oeste y, sobre todo, Enlil con el este.

	<i>Edinadibeda</i> iii' cf. V.2	<i>Edinadibeda</i> iv' cf. V.2	<i>Zuburudabeda</i> II' cf. I.5.2.1	<i>RA 60 73</i> ed. Nougayrol (1966) <sup>a</sup>	<i>Nippur</i> <i>compendium</i> §11 ed. George (1992)	<i>Esoteric</i> <i>commentary</i> ed. Böck (2000b)	<i>Comentario</i> <i>Nisán</i> ed. George (2006)	“Epítetos de Enlil” DT 46 o <sup>b</sup>	<i>CTMMA</i> 2 54
	<i>narāmti,</i> <i>narāmmu</i>	[ <i>n</i> ]arām	<i>mār</i>	<i>ša ina maḥar</i> ND <i>izizzu</i>					
S	Ea	Anu	[...]	Ea	Ea <i>abi ilī</i>	-	-	-	Ea
N	Sin	Marduk	[...]	Adad y Ninurta	Ninlil <i>bēl (sic)</i> <i>zāqīqi</i> <sup>c</sup>	-	-	Enlil (o 16')	Anu
E	Anu	Enlil	Enlil	Enlil	Enlil <i>bēl gīmri</i> (   <i>šāri</i> ) <sup>d</sup>	Enlil <sup>e</sup>	Enlil( <i>ūtu</i> ) <sup>f</sup>	Enlil (o 21')	Sin
O	Ea y Anu	Adad	[...]	Anu	Anu <i>abi šamê</i>	-	-	-	[...]

### Notas a la tabla

a. Según J. Nougayrol, este texto es una «inscription historique commémorant en particulier la construction et l'inauguration d'une "chambre haute" –au sommet d'une *zīqurat*–» (1966: 72). Por tanto, las descripciones de los vientos serían en realidad una descripción de la decoración de tal habitación; y, los “vientos”, “estatuas de los vientos”.

b. Este texto (copia *BA V/5* n° 17) enumera una serie de nombres del dios Enlil en la columna de la izquierda y, en la de la derecha, su significado: por ejemplo, o 7' <sup>d</sup>zag-gar-ra = <sup>d</sup>en-líl *ša šunāti*(máš-g[i<sub>6</sub><sup>meš</sup>]): “Zagarra: Enlil de los sueños”, al estilo de la serie *AN* = *Anu ša amēli*. Algunas de estas equivalencias, de hecho, están documentadas en las listas de dioses, otras (como las dos que nos ocupan), no. Los nombres de los dos vientos aparecen con el determinativo divino (<sup>d.im</sup>kur.r[a<sup>2</sup>], <sup>d.im</sup>si.sá, v. I.6.4), pero la columna de la derecha, que explicaría el nombre divino, no se ha conservado.

c. Es posible que en esta ecuación esté la clave del extraño comentario a EAE 37 *ACb Adad* 33 23, donde *qí-qu* es explicado como <sup>im</sup>2 (v. abajo n. 929).

d. Un duplicado parcial del texto, *STT* 400, permite leer <sup>d</sup>en-líl en *gim-ri ša-a-ri*. Para George (1992: 447-448), se trata de una traducción literal al acadio del nombre del dios Enlil. Jacobsen (1989b: 271) usó esta glosa para probar su traducción del nombre de Enlil como “Lord Wind”. Sin embargo, Lambert (1999b: 356 y esp. n. 6), tras subrayar los problemas de la propuesta de Jacobsen, acepta la idea de Livingstone (1986: 76): que no se trata sino de una glosa del sustantivo *gimru* (Livingstone transcribe en *gim-ri<sup>ša-a-ri</sup>*), tomando *ša-a-ri* como *šāru* < sum. šár. Véase un resumen de estas ideas en Feliu (2006: 230-232).

e. Escrito tu<sub>15</sub><sup>tu</sup>.hur-sag, lit. “viento de la montaña” (l. 18). No es exactamente, pues, “el viento del este” (<sup>im</sup>kur-ra). Quizá sea una denominación alternativa de este viento, si bien, como tal, no está documentada. Por otro lado, es posible también que se trate del epíteto de Enlil <sup>im</sup>hur-sag, documentado en algunas ocasiones (como en el *šu'ila* bilingüe *4R<sup>2</sup>* 27 2 y dupls. l. 17 (editado por Shibata, 2013: 95), donde es llamado IM-HUR-SAG tanto en la versión en emesal como en la acadia; o en el texto, mencionado en nota c, *DT* 46 [*BA V/5* n° 17] o 18'). En este último texto, aparece <sup>d</sup>im-hur-sag entre denominaciones de Enlil tales como <sup>im</sup>si-sá e <sup>im</sup>kur-r[a], lo que dificulta que se refiera al viento este (pues sería nombrado dos veces). No obstante, el <sup>tu</sup> del “comentario esotérico”, interpretado por Biggs (1968: 56 *ad* 18) como un complemento fonético de IM (que debería entonces leerse tu<sub>15</sub>), hace probable que, en efecto, haya que leer “viento de la montaña” y, en consecuencia, “del este”.

Scurlock y al Rawi (2006: 372 y n. 52) sugieren leer im-*tú*, “tierra”, y ven en este texto la primera alusión a los cuatro elementos de la tradición clásica. Esta propuesta es aceptada por Frahm (2010c: 95). Esta interpretación es con seguridad incorrecta. En primer lugar, el valor /tú/ del signo TU sería sorprendente; además, *tīdu*, “tierra”, no parece haber sido nunca escrito con un complemento fonético (v. *CAD* T 106-110); finalmente, la denominación de Enlil <sup>d</sup>im-hur-sag, arriba señalada, hace más que probable que Enlil haya de usarse como *explanans* de tu<sub>15</sub><sup>tu</sup>.hur-sag en este texto, siguiendo a Böck (2000b: 615-616) y Biggs (1968: 56 *ad* 18).

f. No es exactamente el viento del este el mencionado, sino “la salida del sol”, ni el dios Enlil exactamente, sino su abstracto, *Ellilūtu*: *šu-ú ši šam-ši* <sup>d</sup>en-líl-ú-tú (l. 18); pero se sostiene aquí, con George (2006: 183 *ad* 18), que son equivalentes.

Es difícil establecer a qué se deben estas asociaciones y cuál es su relevancia<sup>259</sup>. En principio, las tendencias que se han detectado en los textos descartan la posibilidad de que sean aleatorias: a continuación, pues, se presentarán algunas de las interpretaciones que se han propuesto en los últimos años.

En primer lugar, Livingstone (1986: 76, 78-79) destaca que la tríada de dioses básica de todas las listas (Ea, Enlil y Anu) apunta hacia un origen paleobabilónico o casita de estas relaciones, pues es en estos períodos cuando estos tres dioses son los más importantes del panteón. Indica, además, que la presencia de Adad debe atribuirse a su estrecha relación con los vientos<sup>260</sup>, y la de Ninurta y Ninlil, a su relación con Enlil; no puede, con todo, explicar la presencia de Sin<sup>261</sup>.

George (2006: 183) observa con perspicacia que la relación de Enlil con el viento este, una de las más invariables, debe haberse originado en el nombre de este viento:

---

<sup>259</sup> Además de los textos tabulados, Malbran-Labat (1984/1986: 71 n. 3) habla de otra asociación: «l'est et Marduk, le sud et Ninurta, l'ouest et Nabu, le nord et Nergal», pero no aclara de dónde procede la misma; es posible que no sea sino una interpretación moderna. También la relación defendida en Uehlinger y Müller Truffaut (2001: 162-163) de Marduk con el norte, Ninurta con el oeste, Nabû con el sur y Nergal con el este se apoya, mayormente, en asociaciones modernas sobre asociaciones babilónicas, en consecuencia sobreinterpretando los textos. Otra posible asociación es la Enki con el viento oeste en un texto recientemente editado por George (2009: 13). La serie *Zuburudabeda* probablemente enumeraban los cuatro vientos como hijos de un dios determinado: por desgracia, ninguna de las filiaciones, excepto la del viento del este, ha sido aún recuperada (véase I.5.2.1).

Por otra parte, en *Muššu'u* IV 8 el relacionado con Anu es el dios Amurru, no del viento del oeste, como muestra la escritura del ms. H: <sup>d</sup>DINGIR-[MAR-T]U, que sugiere leer el ms. G como [<sup>d</sup>] <sup>r</sup>DINGIR<sup>17</sup>-MAR-TU. Aquí, como en otros textos, el dios Amurru aparece como encargado de la purificación o exorcista (véase Beaulieu, 2005: 36 y 44), y es llamado, como en otras ocasiones, “hijo de Anu” (véase Edzard, 1987/1990: 435a). El epíteto que recibe en *Muššu'u*, *qardu*, aparece también en el conjuro K.151 l. 10 (p. 470 y ss.), y quizá se trate de un juego de palabras con el nombre sumerio del dios, Martu, escrito en emesal como ġá-ar-[d]u-e en *NFT* 207 iii 2s y como <sup>du</sup>-<sup>mu</sup>KAR-DU en la *Plegaria a los dioses de la noche* hitita (I.1.2): sobre ambas escrituras, véase Edzard (1987/1990: 434a).

<sup>260</sup> Schwemer (2001: 682 n. 5609), sin embargo, señala que, aunque los mesopotámicos debían de relacionar Adad con los vientos, los textos no son muy claros en este punto: «[d]aß Adad vornehmlich als Herr über die Winde [...], läßt sich am Text nicht deutlich nachweisen, ist aber wohl eine Assoziation, die den Alten durchaus nicht fremd gewesen sein dürfte».

<sup>261</sup> Livingstone (1986: 76) especula con la posibilidad de que en *Edinadibeda* iii' estemos ante una corrupción textual, que se haya confundido Enlil (<sup>d</sup>en-lil) con Sîn (<sup>d</sup>zu-en). Mas el ms. (K.9875, véase V.2) no lee <sup>d</sup>zu.en, sino <sup>d</sup>30.



<sup>im</sup>kur-ra en sumerio e <sup>im</sup>šadû en acadio, en ambos casos literalmente “viento de la montaña”, dado que la montaña (kur) se asocia pertinazmente al dios Enlil.

Por su parte, Veldhuis (1998: 50) afirma que estas identificaciones no obedecen a razones lexicográficas, sino que más bien se sitúan en el terreno de la adivinación: pues es en este ámbito donde los cuatro puntos cardinales son relevantes, para operaciones como la división de la luna en cuadrantes o la observación de los vientos que prevalecen.

Para cerrar esta enumeración de propuestas, se destacará que en los “Astrolabios” el cielo es dividido en tres porciones: la más septentrional es llamada “camino de las de Enlil” (*ḥarrān šūt Enlil*), esto es, “de las estrellas de Enlil”; la central se atribuye a Anu y la más meridional, por su parte, es atribuida a Ea<sup>262</sup>.

¿Cuál de estas propuestas es la correcta? La enorme variabilidad observable en las atribuciones de las regiones a divinidades parece descartar la posibilidad de encontrar una sola razón subyacente a todas estas equivalencias: esperaríamos más bien hallar varias claves que, interfiriendo entre sí, fueran las responsables de las variaciones. Ea, como se puede ver arriba, es asociado con regularidad al sur<sup>263</sup>, y esto ha de atribuirse, quizá, a la estrecha relación de este dios con las regiones meridionales que nos testimonian también los astrolabios<sup>264</sup>. Por su parte, Enlil es asociado regularmente a las regiones septentrionales en los textos astronómicos: esto explicaría, siguiendo a Livingstone, la aparición de dioses de su entorno (Ninlil, Ninurta o él mismo) en el punto norte; pero a la vez, como destaca George, su relación “etimológica” con el viento del este es un elemento importante, que lo haría situarse prácticamente en todas las ocasiones en la esfera de este viento. No parece que haya una razón obvia para que Anu deba ser asociado con el oeste, ni para el resto de

<sup>262</sup> Se sigue la reconstrucción de los astrolabios realizada por Horowitz (1998: esp. 165).

<sup>263</sup> Galter (1983: 107-108) sitúa esta asociación (que establece basándose en el *Nippur Compendium* y en *RA* 60 73) entre los «Attribute [Eas], die nur in Texten vorkommen», esto es, que no se dan en la iconografía.

<sup>264</sup> La razón profunda de las asociaciones de los dioses con regiones es difícil de explicar. Difícilmente puede dejar de pensarse en la situación geográfica de la meridional Eridu o la septentrional Nippur, pero el uso de tales datos plantearía numerosos problemas metodológicos.

las asociaciones. Sorprende, por otro lado, que el dios Amurru no sea asociado con el viento oeste<sup>265</sup>.

En suma, diríase que hay una serie de claves interpretativas –algunas detectables por nosotros, otras no– que interactúan y son responsables de la variabilidad que percibimos en los textos.

Esta asociación entre vientos y dioses no es exclusiva de Mesopotamia: también en Egipto, en el *Libro de los Muertos* §161, se especifica que en el cielo se abrirán cuatro agujeros para permitir a los cuatro vientos entrar por las fosas nasales del difunto. En este texto se especifica que el viento del norte es Osiris<sup>266</sup>; el viento del sur, Re; el del oeste, Isis; y el del este, Neftis. Se ha propuesto que también en este caso se trataría de una asociación de origen teológico: así, el viento del norte se relacionaría con Osiris porque es a esta corriente a quien se le atribuye el generar las crecidas del Nilo, la misma función que se atribuye al dios<sup>267</sup>.

En definitiva, estas asociaciones de puntos cardinales y dioses parecen ser tradicionales, mas el origen de esta tradición no está del todo claro. La relación entre vientos y dioses se examina de nuevo a continuación desde otro punto de vista en un nuevo excurso, que trata de dilucidar si los vientos fueron divinizados en algún momento y lugar de la antigua Mesopotamia.

---

<sup>265</sup> Véase, sin embargo, arriba la n. 231.

<sup>266</sup> Sobre el viento del norte en la literatura egipcia, véase abajo II.4.4.

<sup>267</sup> Véase Kákosy (1997: 221-222).

#### I.6.4 EXCURSO: VIENTOS DIVINOS

Es bien conocida la afirmación de Heródoto, según la cual los persas ofrecerían sacrificios a los vientos<sup>268</sup>:

He sabido que los persas tienen estas costumbres: no construyen ni erigen estatuas, templos ni altares, sino que incluso a quienes tales cosas hacen reprochan su desvarío. En mi opinión se debe a que no creen que los dioses tengan forma humana, como creen los griegos, sino suelen hacer sacrificios a Zeus sobre las más altas cumbres: pues llaman Zeus a toda la esfera celeste. Además, sacrifican al sol junto con la luna, a la tierra, al fuego, al agua y a los vientos. Únicamente a estos dioses sacrifican desde el principio, aunque han aprendido también de los asirios y árabes a sacrificar a la Celeste: los asirios llaman a Afrodita Mylitta, los árabes Alilat y los persas Mitra.

Esta descripción, seguida por Estrabón<sup>269</sup>, es «una amalgama de elementos que pueden ser atribuidos a la religión irania más primitiva, de otros que pudieran estar relacionados con las doctrinas mazdeístas, y de influencias extranjeras»<sup>270</sup>. El culto a los vientos, bien documentado en la Grecia arcaica<sup>271</sup>, y también en la Persia<sup>272</sup> que describe Heródoto, aparece documentado sólo marginalmente en las fuentes mesopotámicas. En las páginas que siguen se ofrece un recorrido sumario por tales fuentes.

##### I.6.4.1. VIENTOS HITITAS

Son contadas las ocasiones en que se convoca a los vientos como testigos de un tratado o como garantes de un exorcismo. Entre los primeros, se hallan algunos casos en los tratados hititas. Así, en el tratado entre Šupiluliuma I y Tette de Nuḫašše, tras una larga lista de dioses, de decenas de líneas, invocados como testigos del tratado, se pasa a enumerar elementos naturales, inmediatamente antes de la sección conclusiva con las maldiciones<sup>273</sup>:

---

<sup>268</sup> Her.1.131 (traducción del autor).

<sup>269</sup> Str.15.3.13.

<sup>270</sup> Asheri, Lloyd y Corcella (2007: 166), traducción del autor.

<sup>271</sup> Véase especialmente Sacconi (1964), un estudio sobre la “sacerdotisa de los vientos” micénica y los orígenes y el desarrollo del culto a los vientos. Véase también abajo, en III.2.3.

<sup>272</sup> Sobre el culto a los vientos en Persia, véase el estudio clásico de Cumont (1966: 104-106)

<sup>273</sup> KBo 1 4 iv 36-37.

iv 36-37. *šadû*([h]ur-sag<sup>meš</sup>) *nārātu*(id<sup>meš</sup>) *būrū*(pú<sup>meš</sup>) *tāmtu*(a-ab-ba) *rabītu*(gal) *šamû*(an) *ù eršetu*(ki) *šārū*(im<sup>meš</sup>) [u]r-pt<sup>meš</sup> | a-na an-ni-i ʾri-ik<sup>1</sup>-si ù a-na ma-mi-ti [l]u-ú še-bu-tum

iv 36. ¡Los montes, ríos, manantiales, el gran mar, el cielo y la tierra, los vientos y las nubes

37. sean testigos de este tratado y del juramento!

Dado que esta fórmula no es en absoluto única de este tratado, sino que aparece en pactos con gobernantes de muy distinto origen<sup>274</sup>, parece necesario interpretar esta invocación de los vientos como testigos como propia de la religión hitita o, si hemos de hacer caso a Heródoto, de la religión indoeuropea<sup>275</sup>.

#### I.6.4.2. EXORCISMOS

Semejante a estos tratados es la aparición de los vientos, entre numerosos dioses, fuerzas cósmicas, objetos de culto, y elementos misceláneos, en letanías exorcísticas. Así, en un encantamiento contra maldiciones, son invocados junto a una infinidad de otros elementos<sup>276</sup>:

- iii 25. *itti*([k]i) *ilī*(dingir)-*šu u ištari*(<sup>d</sup>15)-*šu* [min] (= *lū paṭ/šrā u lū passā*)  
 26. *itti*([k]i) *šūti*(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) *iltāni*(<sup>im</sup>si-sá) *šadē*(<sup>im</sup>kur-ra) *amurri*(<sup>im</sup>m[ar-tu] min)  
 27. *itti*(ki) *šerti*(á-gú-zi-ga) *mušlali*(an-bar<sub>7</sub>) *u šimītān*(an-usan) [min]  
 28. *itti*(ki) *paššūri*(<sup>giš</sup>banšur) *u kāsi*(<sup>dug</sup>gú-zi) [min]
- iii 25. ¡Junto con su dios y su diosa ídem (= sean liberados, sean eliminados)!  
 26. ¡[Ju]nto al viento del sur, del norte, del este y del oeste ídem!  
 27. ¡Junto con el alba, el mediodía y la tarde ídem!  
 28. ¡Junto con la mesa y la copa ídem!

Es de destacar que los cuatro vientos aparecen – sin determinativo divino – inmediatamente después de la larga lista de dioses, encabezando la lista de objetos culticos y fuerzas cósmicas. Su posición parece, pues, intermedia. Al igual que los objetos de culto y las fuerzas cósmicas, pueden ejercer tareas exorcísticas si son convocados para ello, pero su naturaleza es distinta de las divinidades convocadas en la primera parte de la lista.

<sup>274</sup> Fórmulas similares en que se invocan los vientos en tratados hititas pueden hallarse en (1) *KBo* 1 1 r 53' y duplicados (*CTH* 51) [en acadio], (2) *KUB* 3 7+ r 9' (*CTH* 49) [en acadio], (3) *KBo* 5 9 iv 18-20 (*CTH* 62) [en acadio], (4) *CTH* 66 109-111 [en acadio], (5) *KUB* 40 42 r 1'-9' (*CTH* 68) [en hitita]; (6) *KUB* 19 49+ iv 26's (*CTH* 69) [en hitita] y (7) *KUB* 21 1+ iv 25 (*CTH* 76) [en hitita].

<sup>275</sup> La divinización de los vientos es, según West (2007: 263-265), común a varias religiones indeuropeas.

<sup>276</sup> BM 50658, editado por Geller (1998: 131). Sobre este tipo de letanías, véase Maul (2004: 88).

### I.6.4.3. LISTA DE DIOSES EN UN RITUAL ASIRIO

Este caso es semejante al anterior. Se trata de una *Sammeltafel* que recoge diferentes rituales y oraciones<sup>277</sup>, y que fue hallada en las bibliotecas de Asurbanipal, si bien se ha propuesto que se trata de una copia de un original medioasirio<sup>278</sup>. Las plegarias contenidas en esta larga tablilla, que debían ser recitadas para acompañar a sacrificios realizados por el rey, consisten en largas listas de dioses y elementos cósmicos, a modo de letanía, que concluyen siempre en una breve plegaria en que se pide a los seres invocados su intercesión por el monarca asirio. En un momento de la plegaria, se invoca a los cuatro vientos<sup>279</sup>:

ix 24'. <sup>d</sup>í-gì-gì ilū(dingir<sup>meš</sup>) ša šamē(an-e) | 25'. <sup>d</sup>a-nun-na-ki ilū(dingir<sup>meš</sup>) šá eršetim(ki-tim)  
 26'. šutu(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) iltānu(<sup>im</sup>2) šadū(<sup>im</sup>3) amurru(<sup>im</sup>4) | 27'. ilū(dingir<sup>meš</sup>) bēl(en) karāš(karāš<sup>meš</sup>)  
 (...) 40'. buršāni(kur<sup>meš</sup>-ni) nag-bi | 41'. nārāti(id<sup>meš</sup>) kib-rat erbetti(limmu-tim)  
 ix 24'. Los Igigi, dioses del cielo, | 25'. los Anunnaki, dioses del Submundo,  
 26'. el viento sur, el norte, el este y el oeste, | 27'. los dioses señores del campamento,  
 (...) 40'. las montañas y los manantiales, | 41'. los ríos de los cuatro cuartos.

No se trata del único ritual asirio en que se invoca a los cuatro vientos entre otras muchas divinidades y fuerzas cósmicas, pero sí del mejor conservado<sup>280</sup>. EN KARAŠ parece ser un epíteto de los cuatro vientos, que serían llamados, si la interpretación es correcta, “dioses”. El título de “señor del campamento” está documentado, fuera de aquí, sólo en época mediobabilónica: en Emar es un epíteto del dios Dagan<sup>281</sup>, y en Boğazköy, un título del dios Teššub, y también un rango militar<sup>282</sup>. Esto hace pensar que se trata de una

<sup>277</sup> Se sigue la interpretación de Menzel (1981: 145-149), que corrige la idea anterior de Frankena de que se describía una sola ceremonia, la del *tākultu*.

<sup>278</sup> Así Frankena (1954: 23-24), aunque ya van Driel (1969: 55-56) duda de sus conclusiones.

<sup>279</sup> K.252 (3R 66) y textos paralelos, editados por Menzel (1981: T 113-125 n° 54), la última edición es la de Meinhold (2009: 377-412 n° 13), donde estas líneas reciben los números de g+434 y ss. Este texto será reeditado como SAA 20 40.

<sup>280</sup> Otras invocaciones pueden hallarse en 1) En el mismo ritual, en d+310 se invocan a <sup>d</sup>IM<sup>meš</sup>, entre varias divinidades. 2) El *Ritual del tākultu de Aššur-etel-ilānī* (KAR 214 y dupl., la última edición es la de Meinhold (2009: 413-425 n° 14)) a+55-58, donde también se invoca a las estrellas de los cuatro puntos cardinales (véase arriba n. 66).

<sup>281</sup> Véase Feliu (2003: 241).

<sup>282</sup> Véase Beal (1992: 417-422).

reminiscencia – o, de tratarse, en efecto, de una copia de un texto medioasirio, de una supervivencia – de la invocación de vientos entre los testigos en los tratados hititas.

Si se trata, en efecto, de un epíteto de los cuatro vientos, y no de un grupo distinto de dioses, podría guardar relación con el título de *mukīl karāši* que se atribuye al viento del norte en la serie contra las plagas (I.5.2.1.2).

#### I.6.4.4. UNA LISTA DE OFRENDAS MEDIOASIRIA

Por otro lado, un texto medioasirio inédito ofrecería el nombre U<sub>18</sub>-LU en una lista de deidades: en la interpretación de Wiggermann (2007: 134), se trataría del viento del sur, no del demonio *alú*<sup>283</sup>. Lo cierto es que esta instancia es, cuanto menos, dudosa, dado que el nombre de este viento aparecería sin determinativo.

#### I.6.4.5. HEMEROLOGÍAS: SACRIFICIOS HACIA EL OESTE

En otro orden de cosas, las hemerologías nos transmiten un par de casos en los que se ha interpretado que se trata de un culto al viento del oeste. Ocurren todos ellos en el mes de Tašrītu (VII)<sup>284</sup>:

§229 r iv 6'. 𒀭 ud 2[4-kám *magir*(še) kimi]n *kurummas*(šuk)-su ana *sîn*(<sup>d</sup>30<sup>1</sup>) 7'. u *addi*(<sup>d</sup>iškur) <ana> *amurri*(<sup>im</sup>mar-tu) *šakim*(gar)-ma [ma]-<sup>r</sup>hīr<sup>1</sup>

§230 r iv 8'. 𒀭 ud 25-kám *lā*(n[u] *magir*(š)e) 9'. kimin *kurummas*(šuk)-su ana *amurri*(<sup>im</sup>[mar]-tu) *šakim*(gar)-ma ma-hīr  
 (...)

§234 r iv 18'. 𒀭 ud 29-kám *šu-me-ra-te kaš-da-te* 19'. kimin *kurummas*(šuk)-su ana <sup>d</sup>lugal-du<sub>6</sub>-kù-ga 20'. <sup>d+</sup>en-ki <sup>d</sup>en-me-šār-ra 21'. <ana> *amurri*(<sup>im</sup>mar-tu) *šakim*(gar)-ma ma-hīr

§235 r iv 22'. 𒀭 ud 30-kám *ka-liš magir*(še) 23'. kimin *kurummas*(šuk)-su ana *amurri*(<sup>im</sup>mar-tu) 24'. <sup>d</sup>ša-la-ša-dab *šakim*(gar)-ma ma-hīr

§229. 𒀭 Día 2[4: favorable. Íde]m: pondrá su ofrenda a Sîn y Adad <hacia> el oeste: será aceptada.

§230. 𒀭 Día 25: n[o fav]orable. Ídem: pondrá su ofrenda hacia el oeste: será aceptada.

(...)

§234. 𒀭 Día 29: se cumplirán los deseos. Ídem: pondrá su ofrenda a Lugal-dukuga, Enki, Enmešara <hacia> el oeste: será aceptada.

<sup>283</sup> El texto es citado, mas no publicado, por Donbaz (1988: 74-75, texto A.47).

<sup>284</sup> KAR 178 r iv 6'-24', la última edición es la de Casaburi (2003b: 89-90), con algunos errores que corregimos con la copia. Seguimos a Schwemer (2001: 30 n. 132) en la interpretación <sup>im</sup>MAR-TU, la propuesta de Livingstone (1996: 309), IŠKUR-MAR.TU, resulta inverosímil.

§235. ¶ Día 30: completamente favorable. Ídem: pondrá su ofrenda hacia el oeste: será aceptada.

La aparición del oeste en estos pasajes debe relacionarse con la del resto de los dioses para los que se prescriben ofrendas, especialmente en §234. En este párrafo, debe tenerse en cuenta que Enmešara y Lugaldukuga son a menudo dioses muertos o derrotados, y como tales reciben lamentaciones y ofrendas funerarias<sup>285</sup>. Así, según el *Astrolabio B*, en el mes de Tašritu se ofrecería una ofrenda *kispu* a Lugaldukuga, Enki y Ninki<sup>286</sup>:

ii 26b-27a. ká abzu-ta è || 35. ba-ab ap-si-i ip-pat-te  
 27b-28. ki-si-ga lugal-<sup>d</sup>du<sub>6</sub>-kù-ga <sup>d+</sup>en-ki <sup>d</sup>nin-ki  
 || 36-37. ki-is-pu [a-n]a lugal-du<sub>6</sub>-kù-[g]a <sup>d+</sup>en-ki u <sup>d</sup>n[in-ki]

ii 26b-27a | 35. Se abre la puerta del Apsû:

27b-28 | 36. ofrenda funeraria a Lugaldukuga, Enki y Ninki.

Este paralelo resuelve el problema de la aparición del viento del oeste. Al tratarse de una ofrenda funeraria, ha de dirigirse al Submundo, cuyas puertas, según el *Astrolabio B*, “están abiertas” para recibirla. Por lo tanto, <sup>im</sup>MAR-TU especifica la dirección en la que ha de prepararse la ofrenda: el oeste. Como lugar en que se pone el sol, el Occidente está a menudo asociado en Mesopotamia, como en otras culturas, con el mundo de los muertos<sup>287</sup>. De este modo, en la hemerología que se analiza, <sup>im</sup>MAR-TU tiene la misma función que ká abzu || bāb apsî en el *Astrolabio B*: la de delimitar el lugar de la ofrenda<sup>288</sup>.

<sup>285</sup> Véase Lambert (1987/1990; 2007b: 168-169). Sobre Enmešara como dios muerto, véase también Pomponio (1997: 77-78).

<sup>286</sup> *KAV* 218 A ii 26-28 y 35-37 y dupl., editado por Casaburi (2003a: 38-39), un ms. atestigua que la ofrenda ha de realizarse a los Anunnaki, en lugar de a Lugaldukuga; texto también editado y tratado, al hilo de las ofrendas *kispu*, por Tsukimoto (1985: 201-211). Este mismo autor interpreta que, en la hemerología, <sup>im</sup>mar-tu se refiere a dios Amurru.

<sup>287</sup> Sobre esta cuestión véase, por ejemplo, Woods (2009: 187-188).

<sup>288</sup> Que aparezca sin la preposición *ana* en §229 y §234 (la fotografía del ms. en Casaburi (2003b: [154] Tav. 2) no tiene la calidad suficiente como para permitir una colación) es sorprendente. Aunque la expresión de un punto cardinal sin preposición está documentada (véase *GAG* §146c sobre el “Akk[usativ] des Ortes in Allativbedeutung”), lo cierto es que este uso es marginal y arcaico. La posibilidad de que se trate de una corrupción, y deba enmendarse <ana>, debe ser asumida a la luz del resto de las líneas, y del estado, en ocasiones corrupto, del texto de *KAR* 178. Es de resaltar que, en las dos únicas ocasiones en que no aparece la preposición, esta aparece en la línea anterior con los nombres divinos: con seguridad se trata, pues, de un caso de haplografía.

#### I.6.4.6. DETERMINATIVO DIVINO

Finalmente, son contadas las ocasiones en que los cuatro vientos aparecen acompañados del determinativo divino<sup>289</sup>. Una, DT 46, se ha comentado arriba (p. 126 *ad b*): el nombre del viento norte y el del viento este, precedidos por el determinativo divino, aparecen como nombres del dios Enlil. En estos casos es claro que no son divinos los vientos, sino el dios para cuya denominación son usados como epítetos. En una lista de dioses contenida en un ritual asirio, sin embargo, se nombra a los vientos con el determinativo divino (<sup>d</sup>IM<sup>meš</sup>, véase n. 280): se trata, pues, de un caso claro de divinización.

La más conspicua de las apariciones de los vientos con determinativo divino es quizá la de la versión neobabilónica de la *Plegaria a los dioses de la noche*, analizada arriba, en I.1.2. En ella se invoca a las estrellas de los cuatro puntos cardinales de este modo<sup>290</sup>:

40. *kakkabī(mul)* <sup>d.im</sup>ūlu <sup>d.im</sup>si-sá <sup>d.im</sup>kur <sup>d.im</sup>mar  
 41. *šu-pu-tum kakkabū(mul<sup>meš</sup>) a-bu-tu<sub>4</sub> šá i-ni la i-mu-ru-šú-nu-tú*  
 42. *mu-pal-su la mu-pal-su la ip-pal-su-šú-nu-tú*  
 43. *šu-ut<sup>d</sup> a-nu al-si-ku-nu-<ši> šu-ut enlil(<sup>d</sup>50) na-as-bu-ra-ni*  
 44. *šu-ut<sup>d</sup> é-a gi-mir-ku-nu pu-uḫ-ra-ni*
40. ¡Estrellas del sur, del norte, del este y del oeste,  
 41. luceros y estrellas pequeñas que no alcanzan a ver los ojos,  
 42. ni sabe distinguir el observador aficionado,  
 43. las de la región de Anu, os invoco, las de la región de Enlil, rodeadme,  
 44. las de la región de Ea, reuníos todas en torno a mí!

Se trata de un caso único, cuyo origen ha de buscarse, sin lugar a dudas, en la compleja historia de esta fórmula de invocación de las estrellas de los cuatro cuartos en las *Plegarias a los dioses de la noche*, historia ya tratada en I.1.2.

#### I.6.4.7. CONCLUSIONES: VIENTOS DIVINOS

Hay bastantes indicios para suponer que los vientos fueron divinizados en más de una ocasión y en más de un lugar del Oriente antiguo. Sin embargo, parece claro que

<sup>289</sup> Se ha comentado arriba (n. 231) el caso del determinativo usado con el viento del oeste en la serie *Zuburudabeda*, que debe ser un error.

<sup>290</sup> K.2315+ y dupl. (véase arriba n. 70), editados por Oppenheim (1959). Véase también Fincke (2009: 535-536).



nunca fueron dioses al uso: pues no parece, fuera de algunos testimonios dudosos (I.6.4.4), que hayan recibido culto. Por otra parte, sólo se conocen cuatro plegarias dirigidas a ellos (I.5.2) y, aun en esos casos, se predica su filiación, señal esta de que su carácter divino no debía ser ampliamente aceptado. Por otro lado, a menudo son invocados en magia como agentes purificadores (I.1.1): en ocasiones se especifica un dios al que se ruega haga uso de las brisas para llevarse el mal que aqueja al orante, pero en la mayor parte de los casos son los vientos el sujeto de la oración. Actúan, por tanto, *sponte sua*: fuera de la magia, sin embargo, suele atribuirse su soplo a la voluntad de algún dios, particularmente de Marduk (III.3.1), pero también de otras divinidades.

De su invocación en listas de testigos cósmicos y entre seres divinos o divinizados (I.6.4.1-3) se desprende que están en una posición liminal. No son dioses *per se*, mas se sitúan entre los elementos más inmediatamente deificables. Así se explica que, por ejemplo, en la lista de entidades cósmicas del ritual asirio presentado en I.6.4.3, cierran la lista de dioses y abran la lista de objetos de culto y objetos deificados. También se explica de este modo el que puedan ser convertidos en atributos de los dioses (así en el texto DT 46, v. I.6.4.6), “amados” (I.6.3) o incluso hijos de dioses (I.5.2).

## I.7 RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES GENERALES: EL VIENTO EN LA MAGIA BABILÓNICA

En este primer capítulo se ha estudiado un heterogéneo grupo de encantamientos babilónicos, principalmente del primer milenio, donde se usa el viento para describir figurativamente las acciones de alguno de los participantes en el ritual mágico.

Se ha estudiado, en I.1, una fórmula muy común usada para concluir encantamientos, documentada desde el período mediobabilónico. El orante pretende, con el uso de esta fórmula, alcanzar dos objetivos: por un lado, impedir el soplo del viento portador del mal que le aqueja, gracias al soplo de un viento que lo contrarrestaría. Por el otro, una vez eliminada la amenaza del mal, el orante desearía alcanzar la purificación del mal.

El papel de los vientos en la literatura mágica viene condicionado por la imagen del mal que subyace a la misma: al ser el mal un elemento liviano, el viento es la entidad adecuada para llevárselo. En I.2 se ha estudiado esta idea: que los demonios son capaces de soplar dentro del viento, que son, como dice san Agustín, “animales aéreos”. Esta concepción no es en absoluto peculiar de Mesopotamia, sino que se encuentra extendida en diversas culturas, en algunas de ellas incluso integrada en el sistema teológico. Un caso paradigmático es el de Pazuzu, demonio que viaja dentro del viento y, así, combate a los demonios malignos que amenazan a los que le dirigen plegarias. Para destacar su poder purificador, un conjuro afirma que es “el que recibe todos los vientos”.

Se han estudiado en I.3 las ramificaciones de esta idea en la serie exorcística por antonomasia, *Udugḫul*, “demonios malvados”. En uno de los dos pasajes examinados los cuatro vientos, descritos pormenorizadamente con lugares comunes que en otros textos se usan para dibujar la acción de los demonios, son usados para describir al demonio *utukku* malvado: el demonio que habita el viento acaba por ser descrito como el viento mismo. El otro encantamiento de la serie analizado presenta al viento del sur como el primero de los siete demonios malvados: se ha intentado demostrar que esto se debe a las múltiples connotaciones del término sumerio para “viento del sur”, que tiene también el sentido de

“tormenta” y de “demonio”. Es decir, en última instancia, se debe a la larga historia textual de la serie, primero sumeria y luego bilingüe.

Se ha seguido esta misma línea de interpretación en I.4, donde se ha cambiado de tercio: se ha pasado de demonios a brujas. En realidad, el cambio ha sido más bien pequeño, puesto que, en épocas tardías, la brujería es en Mesopotamia asociada a los demonios, y descrita como se se tratara de uno de ellos: es un elemento liviano y etéreo, capaz de ser apartada por el soplo de los vientos. Los que se invocan para hacer tal son, en esta serie, tres distintos: el viento en general, el del sur y el del noroeste. Este último aparece nombrado sólo en la serie *Maqlû*. Mas no es este el único punto en que esta serie se muestra distinta al resto: en un pasaje de ella se presenta la lucha de bruja y exorcista en términos naturalistas, como una lucha del viento del sur contra el del noroeste, respectivamente.

La idea de que vientos favorables pueden combatir vientos funestos que transportan demonios fue utilizada, según se muestra en I.1.1.1, en magia contra las plagas agrícolas: no son ya demonios, sino insectos. En I.5 se han presentado dos de las pocas muestras de magia agraria que conserva la literatura acadia. Se trata de dos grupos de encantamientos muy diferentes entre sí, pero con algo en común: no se invoca en ellos vientos profilácticos, que hayan de defender contra agentes amenazantes, sino más bien vientos de prosperidad, portadores de bienes agrestes y defensores, en todo caso, de los productos agrícolas. En el caso del primero (I.5.1), se ha propuesto que se trataría de un rito a realizar durante el proceso de la avienta, destinado a atraer el soplo de vientos que facilitaran la tarea. En el segundo caso, el de la serie *Zuburudabeda* (I.5.2), se ha analizado pormenorizadamente el conjuro dirigido a cada uno de los vientos, y concluido que, aunque es posible que hayan sido invocados por su importancia como exterminadores de plagas, lo cierto es que esta función suya no aparece nombrada en las porciones de texto conservadas. Estas parecen ocuparse solamente de celebrar el papel de los vientos como propiciadores de la agricultura: ha de pensarse, en consecuencia, que se trata, como en el otro caso, de vientos de prosperidad.

El capítulo se ha cerrado con el análisis de una serie “para cruzar la estepa” (I.6). En ella cada uno de los cuatro puntos cardinales es llamado “amado” de un dios diferente: con

ello el orante pretende protegerse por los cuatro puntos de la rosa antes de adentrarse en el desierto. Esta serie es, por tanto, bien diferente de las demás analizadas: su interés para el presente estudio radica en la asociación que establece entre vientos y dioses, a la que se han dedicado algunas páginas (I.6.3-2).

A pesar de lo misceláneo de los textos analizados, hay varias líneas maestras que pueden observarse en todos los encantamientos excepto, quizá, en los de la serie “para cruzar la estepa”. En primer lugar, parece común a todos ellos la imagen de que los males soplan “como el viento”. El origen de esta idea es, probablemente, la concepción de ciertos elementos nocivos, particularmente los demonios, como elementos etéreos. En segundo lugar, todos ellos invocan, de uno u otro modo, el viento como elemento purificador: se espera que su soplo arrastre o contrarrestre estos males que soplan. Ambas ideas no son exclusivas de la magia, sino que aparecen también en otros géneros literarios: en las conclusiones de este trabajo (capítulo IV) se analizan estas similitudes más a fondo.



## II. ÉPICA: LAS ARMAS DEL HÉROE



## II. ÉPICA: LAS ARMAS DEL HÉROE

Introducción: la épica babilónica	
Apuntes metodológicos	
II.1 El regalo de Anu.....	165
II.1.1 Las armas del héroe	
II.1.2 El enemigo del héroe	
II.1.3 <i>Erra e Išum</i>	
II.1.4 Orígenes: la <i>historiola</i> exorcística	
II.1.5 Conclusiones: La creación de las armas	
II.2 Descripciones de las armas.....	207
II.2.1 De los siete guerreros a los trece vientos	
II.2.2 Ninurta y los vientos	
II.2.3 Recapitulación y Conclusiones: Descripciones de las armas	
II.3 El uso de las armas.....	273
II.3.1 La oscuridad producida por los vientos	
II.3.2 <i>Enūma Eliš</i> , o los vientos en el vientre de Tiamtu	
II.3.3 Recapitulación y conclusiones: El modo de empleo de los vientos	
II.4 El viento después de la batalla.....	340
II.4.1 <i>Anzû</i>	
II.4.2 <i>Enūma eliš</i>	
II.4.3 El <i>Anzû</i> de Sultantepe	
II.4.4 Otros paralelos	
II.4.5 Recapitulación y conclusiones: el viento después de la batalla	
II.5 Conclusiones generales: Las armas del héroe.....	371

---

En sus *Antigüedades Judías*, tras narrar la historia de la construcción y destrucción de la Torre de Babel, Flavio Josefo refiere una tradición diferente de los mismos hechos, procedente, según dice, de un oráculo de la Sibila: según éste, «los dioses, enviando unos vientos, destruyeron la torre»<sup>291</sup>. Este episodio está contenido en un libro tradicionalmente atribuido a la “Sibila babilónica”<sup>292</sup>; independientemente de la veracidad de esta tradición, parece claro que el relato contiene los estertores de un motivo clásico de la narrativa mesopotámica: el del uso de los vientos como instrumentos de destrucción por parte de los dioses.

---

<sup>291</sup> *οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον* (I.A.I.1.118). Sobre la narración de Flavio Josefo de la historia de la Torre de Babel, y su uso de los *Oráculos Sibílicos*, véase Uehlinger (1990: 114-142) e Inowlocki (2006).

<sup>292</sup> El episodio de la Torre de Babel referido por Josefo se halla en el tercer libro de los *Oráculos Sibílicos*, cuya autora se identifica en el propio libro como oriunda de la “Babilonia asiria” – según la tradición, se trataría de Sembethe, la “hija de Beroso” (Uehlinger, 1990: 92-113).



En efecto, en la épica mesopotámica hay un motivo que aparece una y otra vez en textos muy alejados en el tiempo: uno de los dioses principales del panteón – a menudo *otiosus*, alejado de las hazañas de los dioses más jóvenes – modela, en un tiempo primigenio, una serie de seres – comúnmente siete – que han de servir como armas al dios “emergente” en su batalla contra el enemigo monstruoso. Estos siete seres son, según sus descripciones, de una naturaleza “muy otra”<sup>293</sup>: son pintados como seres no enteramente divinos ni humanos, a menudo especializados en tareas que en los textos exorcísticos se atribuyen a los demonios.

En cierto momento, estos seres son descritos como vientos, y las antiguas descripciones, que mostraban puntos de contacto con la literatura exorcística, son sustituidas por catálogos de vientos que beben de la tradición léxica, y de los que la tradición léxica se nutre, en una ósmosis en absoluto única en la tradición cuneiforme.

En el momento decisivo, el de la batalla, el héroe hace un uso de estas armas de acuerdo con su naturaleza aérea: así, Marduk usa los vientos para “inflar” a Tiamtu, Ninurta para batir a Anzû haciéndole perder unas plumas y Gilgameš para levantar una nube que ciega a Humbaba.

Finalmente, el héroe vuelve a usar los vientos para enviar a los dioses, que esperan temerosos reportes de la batalla, las nuevas de su victoria.

Estas cuatro etapas de la vida de los vientos en los poemas épicos – creación, descripción, uso y epílogo – son, desde luego, una idealización de los puntos comunes entre los diferentes textos: sólo alguno de ellos presenta todas las fases en esta forma. Sin embargo, aquí hemos querido explorar, precisamente, lo que los diferentes poemas tienen en común. Dado que se estudian las diferentes secciones de los poemas en bloque, y no individualmente, como en el capítulo de magia, hemos considerado conveniente presentar

---

<sup>293</sup> Véase *Erra e Išum* I 23: *ša sebeti qarrād lā šanān šunnât ilūssun*, “pero la divinidad de los Sebeti, guerreros sin par, es muy otra”.

primero los principales textos que se van a tratar a lo largo del capítulo, junto con consideraciones generales sobre el estudio de la literatura “épica” babilónica.

## INTRODUCCIÓN: LA ÉPICA BABILÓNICA

Un heterogéneo grupo de poemas mesopotámicos se ocupa de la narración de las *gestae* de dioses o héroes. Estos textos son llamados aquí, convencionalmente, “épicas”.

El término “épica” es problemático cuando se aplica a los poemas mesopotámicos. En efecto, no se trata, como se ha señalado en numerosas ocasiones, de una categoría *emic*, sino más bien de una categoría occidental aplicada a la fuerza sobre ciertos textos por causa de su semejanza con las epopeyas de la tradición clásica<sup>294</sup>. Esta semejanza es, por lo general, meramente superficial, y el extendido uso del término se debe a la falta de una poética nativa babilónica, y a la consecuente carencia de taxonomías *emic*.

A pesar de ello, el término se usa en este capítulo como una forma sencilla y tradicional de designar un grupo de poemas que podrían, de otro modo, y adoptando una postura maximalista, ser descritos como “poemas narrativos”. Se usa a sabiendas de sus limitaciones, conscientes, empero, de que, como afirma P. Michalowski, «sin etiquetas descriptivas sería imposible hablar sobre los textos; por tanto, las etiquetas que usamos son necesarias, aunque sólo sean herramientas heurísticas que no han de tomarse muy en serio»<sup>295</sup>.

La principal ventaja del uso del término “épica” es que expresa sucintamente una de las principales conclusiones que se alcanzan en este capítulo: que todos los poemas

---

<sup>294</sup> Sobre esta cuestión, véase, por ejemplo, Goodnick Westenholz (1983: esp. 328-329), que divide las definiciones asiriológicas de “épica” en “maximalistas” (según éstas, se trataría, sencillamente, de los “poemas narrativos”) y “minimalistas” (según las cuales serían “poemas narrativos heroicos”). Véase, también, más recientemente, las reflexiones de George (2007b) y Michalowski (2010) sobre la categoría de la “épica”.

<sup>295</sup> Michalowski (1995: 2283), traducción del autor.

estudiados están unidos en una compleja red intertextual de la que sólo tangencialmente participa otro tipo de textos. En algunos casos, es incluso posible demostrar que fueron percibidos ya por los babilonios como partes de un mismo grupo: así, por ejemplo, las porciones que relatan el uso de los vientos por parte del dios solar en los diferentes poemas de *Gilgameš* evolucionan a lo largo de la historia de la literatura babilónica a la par que las descripciones de los vientos en los prolegómenos del Diluvio en los varios poemas de *Atrambasīs*. Esto significa que, para los autores babilónicos responsables de las sucesivas versiones de uno y otro texto, ambos formaban parte de un mismo “ciclo”: tanto es así que, en algunas de las versiones de *Gilgameš* de la segunda mitad del segundo milenio a.C., una gran porción del mito de *Atrambasīs* es absorbida por completo y reutilizada como parte de la undécima tablilla del poema<sup>296</sup>.

Todos los poemas que forman parte de este capítulo muestran, en mayor o menor medida, este tipo de interdependencia. En atención a este fenómeno se ha decidido presentar los textos en este capítulo agrupados según sus afinidades temáticas en el modo en que las armas aéreas de los héroes<sup>297</sup> son descritas, en lugar de cronológicamente o con cualquier otro criterio. Esto tiene, a nuestro modo de ver, al menos dos grandes ventajas: en primer lugar, permite observar mejor la malla intertextual de la que se ha hablado, ya que los textos son ordenados según el nivel de semejanza observado de unos con otros. En segundo lugar, esta forma de exposición obvia el conocido problema de la datación de los varios poemas babilónicos: en efecto, no se conoce la fecha exacta de composición de la inmensa mayoría de los poemas que forman parte de la “corriente de la tradición”<sup>298</sup>. Al

---

<sup>296</sup> Sobre este caso se habla abajo, en II.2.1.1.6.

<sup>297</sup> También el término “héroe” es problemático cuando se predica de los personajes de los poemas mesopotámicos: véase Goodnick Westenholz (1983) y, recientemente, Lanfranchi (2007). Se usa aquí también de modo convencional para denominar al dios protagonista de cada poema épico.

<sup>298</sup> Varios autores han defendido que, para los babilonios, la composición del poema era tan importante como su transmisión: no extraña, pues, que para ellos la cuestión de la datación fuera más bien trivial. Sobre este asunto, véase por ejemplo Michalowski (2003: 127): «The strict modern caesura between inspired creation of new works of verbal art and the scholarly edition of works written by others is as anachronistic for Mesopotamia as it is for West European humanists or for Ch'ing scholars. There were times when a flurry of new compositional activity reinvigorated the tradition, even if the motivations for such works often remain obscure to us». También Foster (1991: 31): «The real significance of the absence of an author's name [sc., en los textos que estudia en ese artículo] may lie yet deeper in recognition that performer, traditer, or auditor of the text play roles no less important than that of the author himself».

estudiar los textos según sus afinidades intentamos proceder inductivamente, tratando de determinar, a través de los textos mismos, la primacía de unos sobre otros: esto nos permite en varias ocasiones extraer conclusiones sobre la fecha relativa de la composición basándonos en datos que han pasado desapercibidas hasta ahora.

Este modo de presentación, sin embargo, tiene también un grave inconveniente: la pérdida de claridad expositiva y la confusión a la que puede dar lugar el que poemas de distinta índole sean tratados al mismo nivel, sin atención a su *Sitz im Leben*.

Esta carencia se intenta suplir en las páginas que siguen con una presentación sucinta de los principales textos que se estudian en este capítulo. Se procura en todos los casos describir el estado de la cuestión de la investigación sobre cada poema en particular. También se exponen brevemente las razones por las que cada poema es importante para el estudio actual, razones que serán luego desarrolladas a lo largo de este capítulo. Sólo los textos centrales para nuestro capítulo se presentan aquí: aquellos cuya importancia es sólo puntual (por ejemplo, el poema de *Atramḫasīs*) serán presentados cuando sean mencionados por primera vez.

### *LUGALE*

El primer texto en ser descrito es el poema conocido en la Antigüedad, según su incipit, como *Lugale*, literalmente “¡oh rey!”, y modernamente denominado en ocasiones *Las hazañas de Ninurta*<sup>299</sup> o *Ninurta y las Piedras*<sup>300</sup>. Este poema narra, en su primera mitad, la batalla del dios Ninurta contra el ser monstruoso Asag (en la versión acadia, Asakku)<sup>301</sup>. Tras este combate, que ocupa los primeros 300 versos, las restantes 400 líneas del poema son de naturaleza más heterogénea: narran, primero, el papel de Ninurta en la introducción de la irrigación y de la agricultura; después, dos episodios no del todo claros

---

<sup>299</sup> Así, por ejemplo, *ETCSL* 1.6.2.

<sup>300</sup> Así Bottéro y Kramer (1989: 338 y ss.), «Ninurta et les Pierres».

<sup>301</sup> La última edición de este poema la representa la monumental, pero por desgracia inacabada, obra de van Dijk (1983a). Desde entonces, se han publicado numerosos duplicados, tanto de la versión sumeria monolingüe (por ejemplo Attinger (2008: 126) o Peterson (2011: 64-65)) como, sobre todo, de la bilingüe (por ejemplo Borger (1986), *SpTU* 3 60, al Rawi (1995), *CTN* 4 197 o Geller (2010b)). Además, Seminara (2001) ha tratado minuciosamente la técnica de traducción de esta última versión en una monografía.

en que aparecen las diosas madre Ninmah y Aruru; y, finalmente, la determinación de las suertes de los enemigos caídos junto con Asag. Estos enemigos resultan ser piedras, y Ninurta les atribuye sus propiedades en función del papel que cada una tuvo en la batalla contra Asag. El poema concluye con el retorno triunfal de Ninurta, a bordo de su nave procesional, ante su padre Enlil.

El manuscrito más antiguo de este texto procede del período neosumerio (ca. s. XXI a.C.)<sup>302</sup>, aunque la versión mejor atestiguada del mismo es la paleobabilónica, conocida en innumerables manuscritos procedentes principalmente de Nippur. A fines del segundo milenio, el texto recibió una traducción integral acadia, y la nueva versión fue dividida en dieciséis tablillas de unas 45 líneas (bilingües) por tablilla. Esta recensión gozó de enorme popularidad a lo largo de todo el primer milenio: se le conocen varios comentarios<sup>303</sup>, y se han podido detectar numerosas alusiones al mismo en textos tales como inscripciones reales<sup>304</sup>, textos hermenéuticos<sup>305</sup>, etc. Las tablillas más recientes de esta versión datan del período seléucida o arsácida<sup>306</sup>.

*Lugale* fue transmitido, por tanto, ininterrumpidamente durante prácticamente dos milenios: no es de extrañar que ejerciera una poderosa influencia sobre los varios poemas de cuyo nacimiento fue testigo a lo largo de su muy dilatada historia.

La importancia de *Lugale* para nuestro estudio reside en la naturaleza meteorológica con que las armas de Ninurta son presentadas en este poema: en efecto, el héroe, y su fiel arma Šarur, se sirven de varios vientos y tormentas para lograr la derrota del monstruo Asag.

---

<sup>302</sup> Véase Rubio (1999: 192-201).

<sup>303</sup> Véase Frahm (2011: 117-119) sobre los comentarios a *Lugale*.

<sup>304</sup> Véanse, por ejemplo, las alusiones detectadas por Maul (1999: 210-211) en la narración de la campaña egipcia de Asarhadon, por Parpola (2001: 185 n. 26) en la *Apología* del mismo rey y por Frahm (2009a: 155 *ad* Vs. 2) en un texto histórico de Adad-nārārī III (esta última referencia es cortesía de E. Frahm). Sobre estas alusiones se habla más por extenso en el capítulo siguiente, III.1.

<sup>305</sup> Véase Frahm (2011: 106 y n. 551).

<sup>306</sup> Maul (2005b) ha publicado recientemente la última tablilla de *Lugale* de este período conocida.

### GILGAMESH

Los diferentes poemas, acadios y sumerios, que narran las aventuras del legendario rey urukeo Gilgamesh se cuentan entre las obras de la literatura mesopotámica más atractivas al gusto moderno. El argumento es bien conocido, al menos el de la última de las versiones del poema: Gilgamesh, rey de Uruk, movido por un deseo irrefrenable de alcanzar la vida eterna de la fama, se lanza a la conquista de terribles empresas, que habrán de llevarle a comprender lo amargo del hado de los mortales. Estas empresas fueron narradas en diversos poemas a lo largo de toda la historia de la literatura mesopotámica: a continuación se estudian, en orden cronológico, aquellos que son tratados en este capítulo, comenzando por el poema sumerio *Gilgamesh y Humbaba* (§1) y siguiendo con las versiones acadias paleobabilónicas (§2), mediobabilónicas (§3) y babilónica estándar (§4).

§1. Además de una pequeña tablilla del período de Ur III, que contiene un episodio de la vida de Gilgamesh que no aparece en las versiones posteriores<sup>307</sup>, se conocen cinco poemas sumerios que narran diferentes aventuras del rey<sup>308</sup>: se suele suponer, convencionalmente, que todos ellos se originaron en el período neosumerio (s. XXI a.C.), aunque los ejemplares más antiguos datan del período paleobabilónico. De estos cinco poemas, el único que se estudia en este trabajo es el que se ha dado en llamar *Gilgamesh y Humbaba*<sup>309</sup> o, menos frecuentemente, *Gilgamesh y la Tierra del Vivo*<sup>310</sup>. Este texto formaba parte de lo que se ha dado en llamar la *Década*, el conjunto de diez poemas sumerios que aparece, como un grupo diferenciado del resto de las composiciones literarias del currículo escolar, en varios catálogos paleobabilónicos<sup>311</sup>. Dado que se trata de textos incluidos en el

---

<sup>307</sup> Editada y estudiada por Rubio (1999: 261-274).

<sup>308</sup> Sobre los poemas sumerios sobre Gilgamesh, véase especialmente George (2003: 7-17) y, recientemente, Mittermayer (2010). Ambos proporcionan excelentes introducciones a los diferentes poemas y mencionan abundante bibliografía.

<sup>309</sup> Este poema es citado aquí convencionalmente como *Gilgamesh y Humbaba*, no *Bilgames y Huwawa*, vel sim., por un lado porque la lectura del primero de los dos nombres en el período PB es aún motivo de debate (véase por ejemplo Rubio (2009b: 74 n. 28; 2012)); por el otro, porque puede llevar a confusión el uso de diferentes nombres para los mismos personajes.

<sup>310</sup> Así lo llamó Kramer (1947) en su edición del poema.

<sup>311</sup> Véase Tinney (1999), sobre la llamada *Década*. Recientemente, Delnero (2010) ha defendido convincentemente que los catálogos de incipits en que se fundamenta la naturaleza de la *Década*, la *Tétrada*, etc., y que

currículo escolar, el número de manuscritos es altísimo, y las variantes son muy numerosas. De hecho, se conocen dos recensiones diferentes de *Gilgameš y Humbaba*: una más breve, que se cree originaria, y que se conserva sólo en 6 manuscritos (llamada B)<sup>312</sup>, y otra más larga, que fue la incluida en la *Década* (llamada A)<sup>313</sup>: de esta se conocen en torno a 90 manuscritos<sup>314</sup>.

En este poema se narra la expedición de Gilgameš, junto con su siervo Enkidu (puesto que, en los poemas sumerios, Enkidu es generalmente el siervo de Gilgameš, y no su amigo, como en las versiones acacias) a la Montaña del Cedro, “la Montaña del Vivo” (kur lú ti-la), como es llamada en el poema. Para llegar allí, el dios solar les proporciona siete “guerreros” que han de guiarlos en el camino: cumplen con su función y, cuando llegan, han de medirse con el guardián, el temible Humbaba, que no ha de permitirles hacerse con especímenes del preciado árbol que da nombre al monte. El pasaje que narra el resultado de la batalla está dañado, pero parece que Enkidu logra cortar la cabeza del ogro<sup>315</sup>.

§2. La aventura de Gilgameš en el Bosque del Cedro era, no cabe duda, una de las más populares protagonizadas por el rey urukeo durante el período paleobabilónico: además del sumerio *Gilgameš y Humbaba*, la mayoría de los alrededor de diez poemas acadios de *Gilgameš* conocidos de este tiempo narra esta aventura. Estas versiones acacias

---

supuestamente contenían una lista de las composiciones que los escribas debían copiar a lo largo de sus estudios, son más bien inventarios de tablillas: el orden de los incipits sería, en este caso, irrelevante para conocer en qué orden eran los textos copiados. Esto, sin embargo, no significa, según Delnero, que la *Década* no formara parte del currículo escolar, sino más bien que estos catálogos no son relevantes para la reconstrucción del mismo.

<sup>312</sup> *Gilgameš y Humbaba B* (ETCSL 1.8.1.5.1), la última edición es la de Edzard (1993). Tras la edición de Edzard, Peterson (2011: 85-87) y Zólyomi (2008) han identificado nuevos duplicados.

<sup>313</sup> *Gilgameš y Humbaba A* (ETCSL 1.8.1.5), editado por Edzard (1990; 1991).

<sup>314</sup> Sin embargo, el panorama textual es mucho más complejo, pues diversos manuscritos atestiguan versiones intermedias, hasta el punto de que podría hablarse de un espectro de recensiones cuyos dos extremos serían las versiones arquetípicas A y B. Civil (1999/2000) propone explicar la enorme cantidad de variantes textuales en varios poemas sumerios, que hace virtualmente imposible para la mayoría de ellos reconstruir un *textus receptus*, por la coexistencia de una versión oral y otra escrita: véase abajo n. 398.

<sup>315</sup> Sobre las diferentes tradiciones sobre la suerte de Humbaba en la literatura sumeria, véase abajo n. 646.

paleobabilónicas pueden dividirse en dos grupos<sup>316</sup>: el de las tablillas de una sola columna, por un lado, y el de las de cuatro o seis columnas, por el otro. Los ocho poemas conocidos escritos en una única columna tratan exclusivamente de la expedición de Gilgameš y Enkidu al Bosque del Cedro: estas ocho tablillas no parecen pertenecer a una misma edición, sino que, en las partes en que se solapan, muestran corresponder a recensiones distintas.

El segundo grupo, el de las tablillas de seis columnas, cuenta con sólo dos tablillas, conservadas en las universidades de Pennsylvania y Yale, ambas pertenecientes a una misma recensión, la llamada, según su incipit, *Šūtur eli šarrī*, “el más excelso de los reyes”. Ambas tablillas relatan, primero, la creación y civilización de Enkidu y, segundo, los preparativos de Gilgameš y Enkidu para el viaje al Bosque del Cedro. Se ignora cuántos episodios de la versión del primer milenio estaban ya incorporados esta recensión paleobabilónica: fuera de estas dos tablillas, casi todo cuanto tiene que ver con esta versión es desconocido.

Finalmente, la única tablilla de cuatro columnas que se conserva narra las aventuras de Gilgameš en busca de la inmortalidad, lo que se corresponde, aproximadamente, con la décima tablilla de la versión de *Sîn-lēqi-unninni*.

§3. No se conoce, pues, el número exacto de versiones de *Gilgameš* que existían en el período paleobabilónico, e incluso si todos o varios de los fragmentos conocidos pertenecían a una sola recensión<sup>317</sup>. Esta misma situación la hallamos en la tercera etapa en

---

<sup>316</sup> Se sigue la descripción de George (2003: 22-24, 159-286) y de Fleming y Milstein (2010: 5-10), donde pueden hallarse indicaciones a la bibliografía pertinente. Todas las versiones paleobabilónicas de *Gilgameš* han sido reeditadas por George en su enciclopédica monografía (2003: 159-286). Los textos procedentes de la colección Schøyen, editados en ese mismo lugar, han sido recientemente reeditados, con importantes mejoras y colaciones, por el mismo George (2009: 28-41).

<sup>317</sup> Recientemente, Fleming y Milstein (2010) han dedicado una monografía a tratar de probar la existencia de una versión acadia de *Gilgameš*, hoy perdida, que se situaría entre el poema sumerio *Gilgameš y Humbaba* y las varias versiones paleobabilónicas acadias conocidas: la creatividad de los autores de estos últimos textos, y su deseo de innovar sobre esta hipotética *Vorlage*, explicaría las diferencias entre las distintas versiones paleobabilónicas. A pesar de lo atractivo de su propuesta, ésta se basa, como han reconocido los diferentes revisores (Keetman, 2010; Foster, 2011; Millard, 2011), en interpretaciones, a veces muy forzadas, de detalles que, en muchas ocasiones,



la evolución del poema: la época mediobabilónica. El más antiguo ejemplar de este período es una extraña tablilla, datada a comienzos del s. XVI a.C.<sup>318</sup>, que narra la civilización de Enkidu (Ea, en esta versión) y su relación temprana con Gilgameš (Sîn, en esta versión), que es llamado, en esta tablilla, “rey de Ur”, y no de Uruk.

Las siguientes versiones en antigüedad son las varias de Boğazköy, que deben datarse en torno al año 1400 a.C. Que la historia de las aventuras del rey urukeo Gilgameš fue popular en Hattuša, la capital del reino hitita, queda demostrado por el hecho de que varias versiones de la misma – dos acacias, más varias traducciones hititas y hurritas – fueran halladas allí. El poema babilónico fue introducido en los círculos académicos hititas, y traducido a la lengua vernácula, como medio de inculcar en los escribas de Hatti no sólo la lengua, sino también la cultura mesopotámica: este último objetivo es el que sin duda subyace a la paráfrasis hitita de Gilgameš. La *Vorlage* de esta versión debe haber sido una edición babilónica del poema del s. XVI o XV, aunque las semejanzas con la versión de Sîn-lēqi-unninni son innegables.

De los s. XIII y XII datan las varias versiones del poema halladas en Emar y en Ugarit, que son dos de las que resultarán más importantes para nuestro estudio. En Ugarit se hallaron cuatro fragmentos, pertenecientes a dos manuscritos distintos, de *Gilgameš*, y éstos han sido sólo recientemente publicados<sup>319</sup>. Ambos presentan una versión de la epopeya que en algunos puntos se aproxima a la recensión de Sîn-lēqi-unninni, pero que, en muchos aspectos, difiere considerablemente de la misma<sup>320</sup>. La frecuencia de los errores que se dan en ellos, y el tipo de los mismos, indica que se trata probablemente de un ejercicio escolar, obra de un escriba inexperto.

---

admitirían diferentes explicaciones. La existencia de este hipotético *Gilgameš* y *Humbaba* acadio debe quedar, pues, en suspenso, a la espera de más datos.

<sup>318</sup> Recientemente publicada por George (2007a).

<sup>319</sup> Fueron editados por Arnaud (2007: 130-138) y, casi inmediatamente después, reeditadas con notas, correcciones y sugerencias por George (2007c).

<sup>320</sup> Véase George (2007c: 253-254).

De Emar proceden dos tablillas con texto de *Gilgameš*, pertenecientes a dos recensiones distintas de *Gilgameš*<sup>321</sup>, además de un pequeño fragmento que muestra incuestionables similitudes con el texto de la epopeya (II.2.1.1.5).

El período mediobabilónico es, sin duda, el peor conocido de la historia de la epopeya. La mayor parte de los manuscritos que datan de este tiempo son muy fragmentarios, y las recensiones que conservan no parecen poder reconciliarse: incluso dentro de la misma ciudad (Emar, Ḫattuša) existían versiones divergentes del poema. La escasez de textos de este tiempo conocidos es particularmente lamentable, pues éste debió ser el período formativo de la versión de Sîn-lēqi-unninni.

§4. Esta versión, la última que se analiza aquí<sup>322</sup>, es conocida, según su incipit, como *Ša nagba imuru*, “el que contempló el abismo”<sup>323</sup>. Según los propios babilonios, el autor de esta última y definitiva recensión de *Gilgameš* fue Sîn-lēqi-unninni, un autor de cuya vida no sabemos nada. Un catálogo seléucida que empareja reyes con sus supuestos sabios afirma que nuestro autor vivó en época del mismísimo Gilgameš<sup>324</sup>, mas esto es, con toda seguridad, una asociación artificial: la actividad editorial de Sîn-lēqi-unninni debe situarse quizá en la segunda mitad del segundo milenio, si bien la relación entre su recensión y las diversas versiones mediobabilónicas conocidas es aún insegura<sup>325</sup>.

---

<sup>321</sup> El primero, llamado por George *MB Emar<sub>1</sub>*, narra acontecimientos que aparecen en la IV o V tablilla de la edición de Sîn-lēqi-unninni, aunque no sigue ninguna versión conocida. El segundo, *MB Emar<sub>2</sub>*, sin embargo, sigue muy de cerca la recensión babilónica estándar de la VI tablilla, de la que no se separa más que muy ocasionalmente. Véase George (2003: 328-339).

<sup>322</sup> Dejamos fuera de nuestra presentación las recensiones asirias del poema, que habría que situar entre las mediobabilónicas y la de Sîn-lēqi-unninni, dado que, por su estado en extremo fragmentario, su relación con el resto de las versiones no está aún del todo clara. Estas versiones han sido tratadas en los últimos años por Maul (2001) y George (2003: 348-375), y de ellas se habla sólo brevemente abajo, en pp. 365 y s.

<sup>323</sup> Aunque éste es también el incipit de la versión de Ugarit (véase n. 327), se usa aquí convencionalmente, siguiendo la tradición, para designar la versión conocida principalmente en el primer milenio.

<sup>324</sup> El catálogo fue editado en *BagM Beih* 2 89; la última edición del mismo, con abundante bibliografía anterior, es obra de Lenzi (2008).

<sup>325</sup> Se siguen aquí las ideas de George (2003: 28-33) sobre la identidad y la posible datación de Sîn-lēqi-unninni. Sin embargo, como afirma George, es también concebible que nuestro autor hubiera vivido en el período paleobabilónico, y hubiera sido él el responsable de alguna de las recensiones paleobabilónicas del poema. No hay datos suficientes para decidir entre una opción o la otra: la postura de George, que seguimos es, hasta cierto

Contamos con más ejemplares de esta edición que de ninguna otra: la inmensa mayoría procede de las bibliotecas del rey Asurbanipal (s. VII a.C.) y otras ciudades asirias, o bien de diferentes ciudades de la Babilonia del período babilónico reciente (ss. V-I a.C.)<sup>326</sup>. Las doce tablillas que forman la versión de nuestro autor secuencian las aventuras del rey urukeo en un todo coherente. Entre las novedades que se atribuyen a Sîn-lēqi-unninni, las más importantes son la introducción de un prólogo que convierte *Gilgameš* en una suerte de autobiografía casi sapiencial<sup>327</sup>, la inserción del relato del Diluvio como parte de la undécima tablilla y la adición de la duodécima tablilla (que es una traducción parcial del poema sumerio *Gilgameš y la muerte*). Con su prólogo y su epílogo, la versión de Sîn-lēqi-unninni tiene un tono diferente a las otras recensiones conocidas, mucho más sombrío y meditabundo: las otrora heroicas hazañas del rey de Uruk no son ya más que hitos que tachonan una amarga reflexión sobre el hado de los mortales. Gilgameš, el heroico vencedor de Humbaba y del Toro del Cielo, el que alcanzó los confines del mundo en su búsqueda de la inmortalidad, el dos tercios divino y un tercio humano, vuelve de sus aventuras más sabio – pero aún mortal. Los más o menos 3 000 versos de su edición, de los cuales se ha logrado recuperar hasta ahora en torno al 70%, son, sin duda, una de las cumbres de la literatura universal.

La importancia de *Gilgameš* para nuestro trabajo reside en el hecho de que, en la mayor parte de los diferentes poemas acadios, Gilgameš y Enkidu son ayudados, en su lucha contra Humbaba, por los vientos enviados por el dios solar, que inmovilizan al ogro y permiten que las armas de los dos amigos lo alcancen. Aunque el modo en que los

---

punto, convencional: el que esta versión sea aquí llamada “la versión de Sîn-lēqi-unninni” debe tomarse *cum grano salis*.

<sup>326</sup> La última edición de la versión de Sîn-lēqi-unninni fue publicada por George (2003: 531-741, 778-905). Desde entonces han aparecido pocos manuscritos nuevos: sólo tenemos noticia de cinco fragmentos de Aššur, incorporados en la traducción de S.M. Maul (2005a), pero aún inéditos; y un pequeño fragmento de Nínive, que será publicado próximamente por el autor de este trabajo.

<sup>327</sup> Aunque, en la versión de Ugarit, la epopeya ya comenzaba con un prólogo, es inferior al de la versión de Sîn-lēqi-unninni en calidad y coherencia, y el tono del mismo es sustancialmente diferente: véase George (2007c: 238-246) y, recientemente, Sasson (2013).

vientos son presentados en *Gilgameš* es ciertamente *sui generis*, el motivo permanece, en las distintas versiones, siempre reconocible, siquiera en sus líneas maestras.

La enorme cantidad de versiones de *Gilgameš* existentes nos permite realizar un estudio diacrónico del motivo de los vientos como armas del héroe, lo que resulta imposible con la mayoría de los demás poemas épicos. La gran extensión temporal de las diferentes recensiones del poema hace el estudio de los vientos en *Gilgameš* especialmente gratificante, pues las conclusiones que del mismo se extraen pueden usarse para reconstruir la prehistoria del resto de poemas, y para comprender sus peculiaridades. Los textos que narran las aventuras del rey urukeo constituyen, por tanto, uno de los más firmes fundamentos de este capítulo.

### ANZÛ

En las diferentes versiones del poema de *Anzû* se describe la batalla del héroe Ninurta contra la monstruosa ave Anzû. Este combate representa el intento de los dioses de recuperar la Tablilla de los Destinos, el poderoso artefacto que, al principio del poema, es robado por Anzû de las manos de Enlil. El detentar este símbolo hace a Anzû prácticamente invencible, y sólo sirviéndose de un ardid del dios Ea consigue el paladín Ninurta derrotar al ave y retornar la Tablilla a su legítimo poseedor, Enlil<sup>328</sup>.

Al igual que el resto de poemas narrativos babilónicos, el mito de *Anzû* tiene una historia textual larga y compleja. Sin embargo, a diferencia de otros poemas narrativos babilónicos, y a semejanza con *Gilgameš*, tenemos datos suficientes para reconstruir esta historia, acaso en sus líneas maestras, incluso en sus etapas intermedias. La principal peculiaridad de la historia textual de *Anzû* es que versiones divergentes parecen haber coexistido durante el primer milenio, hecho peculiar si se compara con el resto de textos de este capítulo. A continuación se presentan brevemente las principales versiones conocidas: la *Bin šar dadmē* (§1), la paleobabilónica (§2), la versión conocida sólo por una tablilla de excerpta (§3) y, finalmente, la versión de Sultantepe (§4).

---

<sup>328</sup> El ardid de Ea se estudia abajo, en II.3.1.2.

§1. La versión más común durante el primer milenio es la que aquí se denomina, según su incipit, *Bîn šar dadmē*, “Hijo del rey de los poblados”, también llamada en ocasiones versión “canónica”<sup>329</sup>. Esta versión – larga, compleja y, en ocasiones, ciertamente redundante – fue dividida en tres tablillas, con un total aproximado de 550 versos<sup>330</sup>. Las dos primeras tablillas relatan la creación de Anzû, el robo por éste de la preciada Tablilla de los Destinos y el intento de los dioses de persuadir a algún dios para que trate de recuperarla. Varios dioses rehúsan la penosa labor, y el único con arrestos resulta ser Ninurta: su combate con el ave Anzû se relata al final de la segunda tablilla. La tercera y última tablilla, conocida desde hace veinticinco años<sup>331</sup>, contiene el relato del final de la batalla en sus primeros versos, y una suerte de apoteosis de Ninurta, en la que los diferentes dioses le confieren distintos nombres y símbolos de poder, en los restantes.

§2. Además de la recensión *Bîn šar dadmē*, disponemos de dos tablillas procedentes de Susa que contienen una versión escrita en lengua paleobabilónica, pero cuya puesta por escrito ha sido datada, por varios motivos, a finales del segundo o incluso a principios del primer milenio a.C.<sup>332</sup> El lenguaje de esta versión es, sin lugar a dudas, paleobabilónico:

---

<sup>329</sup> El uso de la palabra “canon” para describir la preponderancia de una versión sobre el resto ha sido a menudo cuestionada, especialmente, por las connotaciones de oficialidad que comporta: nada nos indica, en efecto, que una versión de un texto fuera más oficial que otra. En este trabajo, en las contadas ocasiones en que se usa el término “canónico”, nos referimos no a la versión “oficial”, sino a la más popular, a la conocida en más manuscritos: así, la versión *Bîn šar dadmē* de Anzû o el *Gilgameš* de Sîn-lēqi-unninni. Sobre la cuestión de la canonicidad y la idoneidad de su uso para describir los textos mesopotámicos, véase Rochberg (1984), Lieberman (1990), Veldhuis (1998; 2003), Hallo (1991) y Michalowski (2003).

<sup>330</sup> La edición de Vogelzang (1988) sigue siendo la única con comentario, a pesar de que ha quedado seriamente anticuada por el descubrimiento de importantes nuevos manuscritos, especialmente el publicado por Saggs (1986). Annus (2001) ofrece una nueva edición, sin comentario y sin traducción que, a pesar de algunos problemas menores, es útil, accesible y fiable, especialmente suplementada con la reseña de Mayer (2006). Tanto Vogelzang como Annus editan tanto la versión *Bîn šar dadmē* como la paleobabilónica. Wilcke (2010) ofrece importantes colaciones para esta última.

<sup>331</sup> Gracias a la importante tablilla de Tarbišu publicada por Saggs (1986). Un nuevo manuscrito de la tercera tablilla, que no añade nada nuevo al texto conocido, ha sido recientemente publicado por Lauinger (2004).

<sup>332</sup> Vogelzang (1988: 115-118) proporciona un estudio detallado sobre esta cuestión. Ha de notarse, empero, que algunos de los indicios que apuntaban a una datación más tardía (por ejemplo, la existencia de signos triliteros, series ininteligibles de signos, etc.) han de ser eliminados a la vista de la colación de Wilcke (2010). Véase también

por ello, los estudiosos que suponen que las tablillas datan de período más recientes asumen que fueron fielmente copiadas de una *Vorlage* paleobabilónica por algún escriba con espíritu anticuario varios siglos después de su composición. Esta versión, que llamamos aquí el “*Anzû* paleobabilónico”, es la precursora de la recensión *Bin šar dadmē*: ambas versiones son, fuera de las diferencias lingüísticas, muy similares. De hecho, es difícil saber si el diminuto fragmento datado en el s. XIV o XIII a.C., y que representa el único manuscrito mediobabilónico del poema conocido, pertenece a una versión o a la otra<sup>333</sup>.

§3. Además de estas dos versiones emparentadas, hay rastros de la existencia de varias otras versiones divergentes<sup>334</sup>. Así, una tablilla de cuatro columnas, que ofrece en sus tres primeras información topográfica sobre Babilonia, contiene en la cuarta un extracto que parece ser una descripción en primera persona (quizá puesta en boca de Ninurta) de varios sucesos en torno a Anzû<sup>335</sup>.

Foster (2005a: 577) y Machinist (2005: 34-36) sobre los problemas de datación de las dos tablillas de Susa, con referencias a la bibliografía anterior.

<sup>333</sup> Sobre este fragmento, véase Cavigneaux (2000) y abajo, II.2.2.2.2.

<sup>334</sup> Además de la que se menciona a continuación, un texto explanatorio que contiene citas de varios textos literarios babilónicos hace referencia a una línea que por su contenido debe pertenecer al mito de *Anzû*, pero que no se corresponde con ninguna de las versiones del mismo conocidas: podría quizá tomarse como testimonio de la existencia de una versión diferente. El texto es BM 32574 (*STC* 1 216-217), cuya línea r 6 es: *an-zu-ú im-ḫaṣ kap-pa-šú iš-bir* : dub [...], “golpeó a Anzû y quebró sus alas : ...”. Como afirma Lambert (1989: 97b), la línea no pertenece a la versión conocida de Anzû, «but since it is a perfect metrical line it is no doubt cited from some text».

<sup>335</sup> BM 38602 iv 1'-9', publicada en copia por George (1992: pl. 22 no. 10); tras mencionar dos veces al dios Ea, lo que probablemente represente el inicio del estilo directo (l. 2'-3'), el hablante afirma haber expulsado al ave<sup>2</sup> (3' [...] <sup>1</sup>lu<sup>1</sup> ar-du-du), probablemente a la entrada<sup>2</sup> del templo de los dioses (4' [... ina né]-reb bit(é) ili(dingir<sup>mes</sup>)), y a continuación sostiene haber divisado a Anzû en la lejanía (5' [... a]n-za-a ana ru-[q]u ad-gul). Alguien le ordena que haga caer<sup>2</sup> sus alas<sup>2</sup> ([kap-pa-šú (?)] su-li-l[a]) y que clave algo en el pico de Anzû (8' [...] x ina pi-i an-zi-i ri-ti). Finalmente, de nuevo el hablante, afirma haber empantanado<sup>2</sup> “el lugar en que había inundado a Anzû” ([o o am-b]u-<sup>1</sup>hu<sup>1</sup> a-šar an-za-a ú-sal-liḫ-ḫu<sup>1</sup>(RI), sobre la escritura *usallih-ḫu*, con repetición de la consonante en el límite del morfema, véase George (2003: 821 ad 1)). El texto presenta interesantes paralelos con otras versiones de Anzû, como la idea de que el héroe “inunda” al ave, expresada también con el verbo *maḫāḫu* en *STT* 25 // 25 34' (véase abajo p. 481), y con el verbo *raḫāṣu* en la versión “canónica” (por ejemplo *Anzû* BE III 20, véase abajo p. 343).

§4. Sin embargo, la más conspicua de las pruebas de la existencia de versiones de *Anzû* paralelas a la de *Bīn šar dadmē* son las dos tablillas, ambas fragmentarias pero duplicadas entre sí, halladas en Sultantepe, que testimonian una versión del combate entre Ninurta y Anzû bastante distinta de la versión ninivita: en el apéndice de este trabajo (V.3) se ofrece una nueva edición del texto. Esta versión, que parece haber contenido únicamente el episodio de la batalla entre Ninurta y Anzû, ha sido de gran importancia para nuestro capítulo por su carácter heterogéneo, que combina motivos procedentes de diversos textos anteriores sin apenas elaborarlos, permitiendo al crítico moderno descubrir su origen sin ninguna dificultad.

Mas no sólo el *Anzû* de Sultantepe bebe de distintas fuentes textuales: todas las versiones muestran, en mayor o menor medida, una clara dependencia de otros mitos. Así, por ejemplo, los acontecimientos narrados en *Lugale* son mencionados al principio de la versión *Bīn šar dadmē*, y numerosos elementos de ese poema son tomados en varias de las versiones de *Anzû*. Uno de estos préstamos consiste en que, en todas las versiones, Ninurta se sirve de los vientos para derrotar al ave: he ahí la importancia de este texto para nuestro capítulo.

### *ENŪMA ELIŠ*

El poema llamado por los babilonios *Enūma eliš*, y modernamente conocido a veces como *Poema de la Creación*, narra el combate entre el dios Marduk y la serpiente primigenia Tiamtu<sup>336</sup>, y la posterior creación del Universo por parte del primero usando el cadáver de la segunda<sup>337</sup>. El poema, dividido en siete tablillas, dedica el final de la sexta y la integridad de la séptima a celebrar a Marduk bajo cincuenta nombres distintos: es este

---

<sup>336</sup> Esta diosa es aquí citada como Tiamtu, según recomienda Borger (2008: 272-273), frente a la forma más tradicional Tiamat.

<sup>337</sup> El poema ha sido recientemente reeditado en formato “partitura” por Kämmerer y Metzler (2012). Además, se ha anunciado la publicación póstuma de la durante muchos años esperada edición de Lambert (Lambert, próximamente).

dios el protagonista del texto, y a su ascenso a la cabeza del panteón parecen conducir todos los acontecimientos que se relatan.

El poema reutiliza una gran cantidad de material mitológico anterior, adaptándolo a las nuevas necesidades. La adaptación no fue en todos los casos exitosa, y numerosos hilos sueltos permiten reconocer el complejo crisol de motivos religiosos y literarios que es nuestro texto. Así, es claro que la teomaquia de *Enūma eliš* es en muchos aspectos una elaboración de la que aparece en *Anzû*, donde Marduk sustituye a Ninurta y Tiamtu a Anzû, mas los detalles no están del todo pulidos: por ejemplo, si el uso de una red por parte de Ninurta encaja bien con la naturaleza de ave de su enemigo, el empleo de la misma en caso de Marduk es más difícil de justificar, dado que su enemigo es el mar<sup>338</sup>.

A pesar de ello, el texto fue uno de las más populares en Mesopotamia durante todo el primer milenio, como prueban numerosas referencias al mismo en cartas o inscripciones reales<sup>339</sup>, el hecho de que los asirios crearan una versión asirianizante del mismo<sup>340</sup>, y la existencia de decenas de textos escolares con extractos del poema<sup>341</sup>. No sólo en la escuela fue usado *Enūma eliš*: sabemos que, durante el festival babilónico del Año Nuevo, el llamado Akītu (y también, ciertamente, durante otros rituales babilónicos), el poema era recitado en su integridad<sup>342</sup>. De hecho, el final del poema expresa el deseo de que este sea transmitido, ininterrumpidamente, de padres a hijos y de pastor a zagal, y de que su fama alcance a todos los pueblos<sup>343</sup>, en lo que parece ser una premonición de la suerte que

---

<sup>338</sup> Véase la discusión sobre el particular en p. 245 y *passim* en este capítulo.

<sup>339</sup> Véase especialmente el estudio de Weissert (1997) sobre las referencias a *Enūma eliš* en el relato de la octava campaña de Senaquerib. El fenómeno de la intertextualidad de *Ee* con inscripciones reales se estudia con más detenimiento en el siguiente capítulo, en III.2.1.

<sup>340</sup> Sobre la versión asiria de *Enūma eliš*, véanse, entre otros, Lambert (1997) y Frahm (2010a: 8-13; 2011: 349-360).

<sup>341</sup> Véase, especialmente, Gesche (2001: 177-178).

<sup>342</sup> Sobre el recitado del poema durante el festival del Akītu, en el cuarto día del mes Nisan (I), véase el trabajo clásico de Lambert (1994c: 104-105) y, más recientemente, Zgoll (2006: 23-25 *et passim*). También un texto, probablemente seléucida, que describe los rituales del mes de Kislev (IX) establece que el texto era recitado ante Marduk por un “cantor” (*nāru*) (Çagırgan y Lambert, 1991: 90).

<sup>343</sup> *Enūma eliš* VII 154-163, véase el análisis del concepto de autoría que subyace a este pasaje en Foster (1991: 21-22) y Nevling Porter (1993: 114-115).



disfrutó: pues su fama se mantuvo, en efecto, hasta el final de la Antigüedad, hasta el filósofo neoplatónico Damascio, último escolarca de la Academia, quien proporciona, ya en pleno s. VI d.C., un resumen muy preciso de su contenido cosmogónico en su tratado *Dudas y soluciones sobre los principios primeros*<sup>344</sup>.

La fecha de composición del poema es objeto de intenso debate en la Asiriología, y las propuestas oscilan entre el período paleobabilónico y el comienzo del primer milenio a.C., siendo la opinión más común la que lo sitúa en los últimos siglos del segundo milenio a.C.<sup>345</sup>: esta última propuesta, obra de W.G. Lambert, considera el poema una suerte de epinicio compuesto por encargo de Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.) con ocasión de la recuperación de la estatua de Marduk de manos de los elamitas y su retorno a Babilonia.

Las secciones que tratan el *Poema de la Creación* son quizá las más importantes de este capítulo. Esto porque el uso que hace Marduk de los vientos en su batalla contra Tiamtu es, al mismo tiempo, tradicional e innovador: tradicional en servirse de otros textos épicos anteriores en la descripción de la génesis y naturaleza de sus armas aéreas; innovador en utilizar intertextos de otro tipo, como tratados médicos, en la narración de su empleo. Como punto de llegada de todas las abundantes tradiciones anteriores, y a la vez de partida de las escasas posteriores, es la teomaquia de *Enūma eliš* quizá el más representativo ejemplo del uso de los vientos como armas por parte de los héroes babilónicos.

---

<sup>344</sup> Véase el estudio de la cita de Damascio, junto con otras consideraciones sobre la transmisión de *Enūma eliš*, en Talon (2001).

<sup>345</sup> Sobre la datación de *Enūma eliš* se habla por extenso abajo, en II.3.2.4.

*ERRA E IŠUM*

El poema *Erra e Išum* es la última gran creación del genio mesopotámico<sup>346</sup>. Sus cinco tablillas describen la destrucción de Babilonia por parte del dios de la peste, Erra, aprovechando la ausencia temporal de un “Marduk senil” – según la feliz expresión de Landsberger<sup>347</sup> – de esta ciudad, y el modo en que el dios Išum logra calmar la cólera de Erra y hacerle abandonar sus planes de aniquilación. El poema lo cierran una serie de bendiciones dirigidas sobre quien recitare sus versos o colgare la tablilla de la puerta de su casa: en efecto, se conocen varios amuletos con texto del poema, cuya función era proteger la casa de los males narrados en el mismo<sup>348</sup>.

El elaborado lenguaje literario de nuestro poema, sus enumeraciones desaforadas, complejas metáforas barrocas y depurados claroscuros narrativos lo convierten en una de las más interesantes creaciones de la literatura mesopotámica desde el punto de vista estilístico. La difícil concatenación de acciones sólo parcialmente justificadas, el modo de actuar caprichoso y desenfrenado de los dioses, o la extraña configuración del panteón que describe lo hacen una de los más impenetrables teológicamente.

El autor de esta obra maestra de las letras babilónicas se presenta en una suerte de epílogo al final del poema: se trata de Kabti-ilī-Marduk<sup>349</sup>, hijo de Dābibī, que dice haber sido el “compositor” del texto<sup>350</sup>, y afirma que éste le fue revelado en sueños. Aunque, de acuerdo con el catálogo seléucida mencionado arriba, Kabti-ilī-Marduk fue el sabio de la corte del rey Ibbī-Sîn (2027-2004 a.C.)<sup>351</sup>, esto es con toda seguridad una asociación

<sup>346</sup> La magnífica edición de Cagni (1969) no ha sido aún superada como edición estándar del poema. A ella hay que añadir ahora los manuscritos publicados por Lambert (1980b), al Rawi y Black (1989) y Márquez Rowe (1997), además de varias tablillas que permanecen inéditas en el Museo Británico y hemos usado en ocasiones para las porciones de texto que se citan en este capítulo.

<sup>347</sup> En Landsberger (1967a: 198).

<sup>348</sup> Sobre estos amuletos con extractos del poema, véase el estudio clásico de Reiner (1960). *CAD* T 97b menciona un “amuleto inédito” que duplicaría la l. III 174 (= III d 8) del poema, mas no tenemos más noticias del mismo.

<sup>349</sup> Sobre esta lectura del nombre del autor del poema, frente a la más tradicional Kabti-ilāni-Marduk, véase Krebernik (2008: 55 n. 44, siguiendo la propuesta de Edzard).

<sup>350</sup> La expresión exacta es *kāšir kammēšu*, lit. “el atador de su tablilla”, y su sentido concreto es objeto de discusión. Para Bodi (1991: 56-59), significaría “composer”, y no “compiler”; para Lambert (2001b), se trataría de un sintagma que expresaría “true authorship”; van der Toorn (2007: 41-42) considera que se trata de un “compiler”, no de un “author”.

<sup>351</sup> Sobre este catálogo, véase arriba n. 324.

tardía<sup>352</sup>. Para la datación del poema ha de tomarse como fecha *post quem* las invasiones suteas de Babilonia, mencionadas varias veces en nuestro texto<sup>353</sup>, y que no ocurrieron sino al final de la segunda dinastía de Isin (s. XI). Además, dado que el texto parece narrar estas invasiones desde una cierta distancia, se ha supuesto que hubo de ser escrito varios siglos después de las mismas: las propuestas de datación oscilan entre el siglo IX y el VII a.C.<sup>354</sup>. Es, en cualquiera de los casos, el más reciente de todos los poemas épicos que se estudian en este capítulo, y una creación de nuevo cuño, a la manera de *Enūma eliš*, sin una larga serie de versiones anteriores que jalonan su historia.

Cada vez se defiende con más intensidad la idea de que *Erra e Išum* fue escrito como una suerte de respuesta al *Poema de la Creación*<sup>355</sup>: como el segundo se centra en la creación, el primero lo hace en la destrucción. Los protagonistas de uno y otro – Erra y Marduk – se sirven, de hecho, de armas del mismo tipo: los vientos en el caso de Marduk, demonios de naturaleza aérea en el caso de Erra. Al igual que en el caso de *Enūma eliš*, *Erra e Išum* utiliza una gran cantidad de literatura anterior, cuyas hilachas son, también, aún visibles – aunque, ciertamente, sus fuentes están integradas mucho más elaboradamente que en caso del *Poema de la Creación*.

---

<sup>352</sup> Probablemente la asociación se deba al hecho de que el reinado de Ibbi-Sîn, último rey de la tercera dinastía de Ur, fue tradicionalmente asociado con todo tipo de catástrofes (sobre ello, véase recientemente Schaudig, 2012). Sin duda el autor seléucida de este catálogo consideró que también la descrita en el poema de *Erra e Išum* dataría del reinado de este desventurado monarca.

<sup>353</sup> En *Erra e Išum* IV 54, 69, 133 y V 27.

<sup>354</sup> La opción más aceptada sigue siendo la de Lambert (1957: 400), quien suponía que el poema debía proceder del reino de Nabû-apla-iddina (ca. 887-851 a.C.), quien se llama a sí mismo “el que tomó venganza de los suteos”: sus argumentos son apoyados, entre otros, por Brinkman (1968: 139-140), Neumann y Parpola (1987: 179-180) y Frahm (2010a: 7). Von Soden (1971b), con una compleja serie de argumentos, data el texto en el año 764 a.C., y sus conclusiones son apoyadas, entre otros, por Beaulieu (2001: 31 *et passim*) y Frahm (2011: 348). La datación más reciente del poema es la de Franke, referida por Krebernik (2008: 56 n. 49), según la cual el poema habría de fecharse en época de Asarhadon (680-669 a.C.) y habría que interpretarlo como una poetización de la destrucción de Babilonia llevada a cabo por Senaquerib: esto se halla, además de los problemas mencionados por Krebernik *ibid.*, con el gran inconveniente de que hay alusiones más o menos claras al poema ya en las inscripciones de Salmanasar III (858-824 a.C., véase Pongratz-Leisten, 2001: 228, esta alusión no parece tan segura), Sargón II (721-705, véase Renger, 1986: 127 n. 52), Merodak-baladán II (721-710, véase Brinkman, 1984: 49 n. 230) y Senaquerib (704-681, véase Frahm, 1997: 254; y Weissert, 1997: 196). Todas estas alusiones proporcionan una fecha *ante quem* hasta ahora descuidada.

<sup>355</sup> Sobre la relación de estos textos, véase p. 163.

## APUNTES METODOLÓGICOS

Tras la presentación de los poemas que serán el objeto del estudio en el presente capítulo, se procede a definir los presupuestos metodológicos. Este capítulo estudia el motivo, o mitologema, de las armas del héroe como vientos en los diferentes poemas épicos en lengua acadia, usando en ocasiones también sus precedentes sumerios. Dado que estudiamos un mismo motivo en varios textos relacionados, el nuestro es un estudio en intertextualidad.

Los poemas narrativos babilónicos han sido a menudo objeto de estudios de este tipo, que han hallado, entre otras cosas, que el poema *Enūma Eliš* toma elementos de diversos poemas épicos anteriores en los que el dios Ninurta era el dios vencedor – como *Anzû* o *Lugale* – con el objeto de presentar a Marduk como el nuevo Ninurta, como Ninurta redivivo<sup>356</sup>. También se ha defendido a menudo, especialmente en los últimos años, que el poema babilónico *Erra e Išum* no sólo presupone *Enūma eliš*, sino que incluso es una reacción contra la teología dominante en este último: es su *antitexto* o *contratexto*<sup>357</sup>. Sin embargo, la red intertextual que une los poemas narrativos mesopotámicos se ha descubierto en este estudio mucho más compleja de lo que se había imaginado, y en numerosas ocasiones ha de reconocerse que varios de los poemas que se estudian aquí evolucionan conjuntamente, desencadenando los cambios en uno de ellos variaciones en el resto, en una suerte de ecosistema textual. El estudio intensivo de un motivo semejante en un grupo reducido de poemas nos ha permitido en ocasiones extraer conclusiones de largo alcance que afectan a la comprensión misma del conjunto del poema y de su génesis.

Hemos tratado, sin embargo, de evitar que este capítulo sea una simple *Quellenforschung*. Las conclusiones derivadas del estudio de los poemas en conjunto se han aplicado, a su vez, al estudio individual de los poemas. Así, en II.2 se ha establecido, mediante un estudio intertextual, que el *ziqziqqu* es, fuera de toda duda, un viento relacionado con el Diluvio: esto ha modificado, a su vez, la interpretación de los textos

---

<sup>356</sup> Véase especialmente el influyente artículo de W.G. Lambert (1986).

<sup>357</sup> Así, especialmente, Machinist (2005), Foster (2007: 107-109) y Frahm (2010a; 2011: 347-349).

individuales que mencionan este viento, enriqueciéndolos y variando un tanto el estudio intertextual mismo.

El capítulo está dividido en cuatro grandes bloques, que corresponden a cada uno de los momentos de la vida de las armas del héroe, tal como se narra en los poemas: su nacimiento, su descripción, su uso y el epílogo. Hemos considerado este modo de obrar como el más adecuado a la naturaleza de las relaciones de los poemas entre sí: pues en cada uno de estos bloques es posible hallar numerosos puntos de contacto entre los poemas, e incluso establecer jerarquías intertextuales; mas estas relaciones son diferentes en los distintos momentos de la vida de las armas. Así, si en el relato del nacimiento de las armas el poema *Enūma eliš* bebe claramente de la tradición exorcística, filtrada por *Lugale*; en la descripción de las mismas su modelo inmediato es *Gilgameš*.

En cada sección se procede de modo semejante: en primer lugar, se analiza en detalle cada uno de los poemas que presenta el motivo que se estudia. En segundo lugar, se estudian todos ellos en conjunto. Los poemas han sido agrupados, como ya se ha dicho, de acuerdo con sus afinidades temáticas. Juzgamos que las ventajas de este modo de presentación son mucho mayores que sus desventajas, especialmente si se tiene en cuenta que las similitudes de unos y otros poemas épicos en la forma en que presentan los vientos son mucho mayores que las de los textos mágicos del capítulo I. Esta ordenación intenta subrayar estas semejanzas, sin ocultar, empero, las particularidades de cada texto.

## II.1 EL REGALO DE ANU

- II.1.1 Las armas del héroe
    - II.1.1.1. *Enūma Eliš*
    - II.1.1.2. *Gilgameš*: el regalo del dios solar
    - II.1.1.3. El cilindro de Barton
  - II.1.2 El enemigo del héroe
    - II.1.2.1. *Lugale*
    - II.1.2.2. *Anzû*
    - II.1.2.3. Una tradición semejante: La leyenda cuneica de Narām-Sîn
  - II.1.3 *Erra e Išum*
  - II.1.4 Orígenes: la *historiola* exorcística
  - II.1.5 Conclusiones: La creación de las armas
- 

En *Enūma eliš* I 115, los dioses primigenios se lamentan ante Tiamtu de la situación extrema a la que su transigencia para con Ea los ha llevado. No sólo permitió Tiamtu que Ea acabara con su consorte Apsû, sino que incluso le consintió crear los “cuatro vientos tremebundos”<sup>358</sup>:

- 113. *e-nu-ma apsû(abzu) ħa-ram-ki i-na-ru-ma*
- 114. *i-du-uš-šu la tal-li-ki-ma qa-liš tuš-bi*
- 115. *ib-ni-ma ša-ar er-bet-ti ša pu-luḫ-ti*
- 116. *šu-ud-lu-ḫu kar-ša-ki-ma ul ni-šal-lal ni-i-nu*

- 113. «Cuando (Ea) mató a tu consorte Apsû,
- 114. »no acudiste a su lado, sino que te quedaste sentada en silencio.
- 115. »Ha creado (ahora) los cuatro vientos tremebundos
- 116. »para perturbar tus entrañas e impedirnos el sueño.

A la postre descubrirá Tiamtu cuán justas eran estas quejas, cuando el hijo de Ea, Marduk, se sirva de estos “cuatro vientos tremebundos” a manera de armas para acabar con ella (véase II.3.2). La importancia y poderío de este peculiar armamento aéreo puede resultar sorprendente: el propio *Poema de la Creación* proporciona una justificación para tan asombrosa potencia haciéndolas descender del dios celeste, Anu<sup>359</sup>:

---

<sup>358</sup> *Enūma eliš* I 113-116.

<sup>359</sup> *Enūma eliš* I 105-106 (véase II.1.1.1) Del recién citado verso *Ee* I 115 parece desprenderse que el creador de los cuatro vientos es Ea, mas en *Ee* I 105 se aclara explícitamente que el responsable es Anu.

105. Anu creó los cuatro vientos, los parió,  
106. se los entregó (a Marduk diciéndole): «hijo mío, ¡para que jueguen!».

Este motivo de la creación de las armas del héroe por parte de uno de los grandes dioses, y su ulterior entrega como regalo al héroe emergente, no sólo no es único de *Enūma eliš*, sino que aparece en todos los poemas mesopotámicos en que se nombran las armas del dios. Generalmente, se trata de una creación del dios celeste, Anu, que engendra las armas tras copular con la Tierra y, acto seguido, las hace llegar al héroe<sup>360</sup>. Sin embargo, en *Gilgameš* es Šamaš el protagonista, y la etiología sobre el origen de las armas, aunque sin duda relacionada con la que se da en el resto de mitos analizados, es en cierto modo distinta de la que aparece en los otros textos, y se mantiene consistente a lo largo de la larga historia textual de *Gilgameš*.

Mas los regalos de los dioses no son siempre deseables: en otros poemas épicos mesopotámicos, el resultado de la cópula del dios celeste con la diosa terrestre no son las armas del héroe, sino sus enemigos. Así, en *Lugale*, el vástago del dios celeste es Asag, el monstruoso enemigo de Ninurta. ¿Cómo puede explicarse esta paradoja?

Como se tratará en esta sección, la clave de la cuestión reside, probablemente, en el hecho de que este pertinaz motivo no sea oriundo de la literatura épica, donde no parece ser más que un invitado fugaz. Hay, en cambio, un género donde el motivo parece estar en casa: el de la literatura exorcística. En efecto, en la *historiola* de numerosos encantamientos – esto es, en la porción dedicada a describir los orígenes del demonio que el exorcista trata de combatir – se especifica que los seres malignos nacieron, *in illo tempore*, a resultas de la cópula del Cielo y de la Tierra: «del esperma de Anu son ellos el producto, los hijos paridos por la Tierra», afirma la serie exorcística *Udughul*<sup>361</sup>. El otorgarles esta alta alcurnia obedece, sin duda, al deseo del exorcista de encajar a sus enemigos dentro del mismo marco teológico del que él participa: sólo así, quizá, pueda derrotarlos.

<sup>360</sup> Goodnick Westenholz, en un reciente estudio (2010), intenta trazar las raíces del mitema de la unión sexual del cielo y de la tierra desde Ebla hasta *Erra*, usando una enorme cantidad y variedad de textos y géneros. Nuestro tratamiento se limita, empero, a los textos que pueden relacionarse con *Erra e Išum*, algunos de ellos usados por esta autora (como *Lugale*) y otros no (como *Enūma eliš*).

<sup>361</sup> *Udughul* IV 1, véase abajo, II.1.4.

Cuando esta *historiola* alcanza la épica, unos poemas la utilizan para narrar el nacimiento de seres demoníacos (la misma función que tenía en los textos exorcísticos), mientras que otros la emplean en describir la génesis de ciertos “seres mixtos”. Los “seres mixtos” son una categoría intermedia de la teología mesopotámica, entre lo divino y lo demoníaco, que participa a la vez de ambos grupos. Como tales, su carácter es en extremo voluble: tan pronto aparecen como ayudantes del héroe como son sus enemigos. La tradición polariza estas funciones, y en varios poemas la *historiola* describe exclusivamente la creación de las armas del héroe, y en otros la de sus enemigos. La tradición, por un lado, y el empuje de los intertextos, por el otro, hicieron que unos poemas tomaran el motivo para describir los aliados del héroe, y otros para explicar el origen de sus rivales.

En las páginas que siguen se estudian ambos grupos de poemas en el orden siguiente: en primer lugar, se analizan los poemas en los que el motivo se utiliza para describir el nacimiento de las armas del héroe (II.1.1), cuyos ejemplos más destacados son *Enūma eliš* (II.1.1.1) y *Gilgameš* (II.1.1.2). A continuación se pasa a estudiar aquellos textos en los que la *historiola* conserva la función que originariamente tenía en los textos exorcísticos: la de narrar el nacimiento del enemigo del héroe (II.1.2, p. 187 y ss.). Los ejemplos más conspicuos de este grupo son *Lugale* (II.1.2.1) y *Anzû* (II.1.2.2). Posteriormente, se estudia el caso del poema *Erra e Išum* (II.1.3), en el que ambas tradiciones aparecen reconciliadas. Finalmente, se pasa revista a aquellos textos donde se cree que esta tradición de las armas o enemigos del héroe se originó, esto es los conjuros de la literatura exorcística (II.1.4). Cierran el capítulo consideraciones generales sobre la relación de estas *historiolae* con los pasajes de la épica (II.1.5).



## II.1.1 LAS ARMAS DEL HÉROE

### II.1.1.1. ENŪMA ELIŠ

En el *Poema de la Creación* se halla un claro ejemplo de esta *historiola*, si bien hasta ahora no se ha reconocido como tal. Se trata, como se ha descrito al inicio de este capítulo, de la creación de los “cuatro vientos tremebundos” (*Ee* I 115), las temibles armas que ayudarán a Marduk en su lucha contra Tiamtu. No sólo el contenido, sino incluso la formulación, son extraordinariamente similares a los pasajes de *Lugale* y de *Erra e Išum* que se analizan en las páginas que siguen. Anu crea (literalmente “pare”) los cuatro vientos y los entrega a Marduk “para que jueguen” (*Ee* I 105-106)<sup>362</sup>:

105. *ib-ni-ma šá-ar er-bet-ta ú-al-lid<sup>d</sup> a-num*

106. *qa-tuš-šú ú-ma-al-la-a ma-ri lim-mel-li<sup>363</sup>*

105. Anu creó los cuatro vientos, los parió,

106. se los entregó (a Marduk diciéndole): «hijo mío, ¡para que jueguen!».

El paralelismo con el verbo *banû*, “crear”, muestra muy a las claras que el sentido del verbo *alādu*, “dar a luz”, es aquí no tanto “parir” como “producir”. Según W.G. Lambert (1998: 192), este sería el único ejemplo en acadio (y en hebreo) del uso del este verbo con este sentido<sup>364</sup>. Naturalmente, tan extraordinario uso debe justificarse en los intertextos de esta fórmula: en las otras ocasiones que se analizan en este apartado el

<sup>362</sup> *Ee* I 105-106.

<sup>363</sup> Partitura de la línea:

*OECT* 6 34 r 3'

[o o]-uš-šu ú-mal-la-[o o]-ri li-mel-[o]

*STC* 2 9-11 r 4'

[o o o o o o o o o i] m<sup>2</sup>-mel-li

*KAR* 314 23

[o o o-š] ú-ma-la-a ma-a-ri lim-mel-[o]

*LKA* 3 r 21

ᵀqa<sup>1</sup>-tuš-šú ú-ma-al-la-ᵀa<sup>1</sup> [m]a-ri lim-mel-[o]

*STT* 1 1 r 106

qa-ᵀtuš-šu<sup>1</sup> ú-ma-al-la-ᵀa<sup>1</sup> m[a-r]i lim-mel-[o]

*BM* 69668 o 2' (Gesche, 2001: 565-566)

[o o-š] u<sup>2</sup> ú-ma-a[l-o o o o o]

<sup>364</sup> *alādu* se da a veces con el sentido de “engendrar”, más bien que “parir”, puesto que aparece con dioses, y no diosas, como sujetos (véase *CAD* A/1 292, *alādu* 1b). También a veces tiene el sentido de “producir” objetos, véase *ibid* 292-293 *alādu* 1d y 4c, que debe ser metafórico, como explica Lambert (1998: 192): «[w]hat is surprising is that the Semitic root specitically meaning ‘beget’ and ‘bear’, *wld*, is not developed into a technical term for ‘create’, though in both Hebrew and Akkadian it has metaphorical meanings such as ‘bring about’ (a state of affairs). The sole example in either language for ‘create’ occurs in *Enūma Eliš* I 105».

sujeto del verbo *alādu*, “dar a luz”, no es Anu, sino la Tierra. La misma formulación de *Ee* I 105, con la aparentemente injustificada repetición de verbos de semántica próxima (*banû*, “crear” y *alādu*, “dar a luz”), debe llevar a considerar que se trata de una reelaboración – no del todo conseguida, como muestra el extraño sentido del verbo *alādu* – de la *historiola* que nos ocupa: la Tierra desaparece, y su lugar lo ocupa, sin más, el Cielo.

Por qué el redactor de *Enūma eliš* consideró necesario reelaborar el motivo no resulta claro. Quizá la clave radique en la figura de Anu en *Enūma eliš*: en este poema, este dios es creado por la pareja Anšar-Kišar, rompiendo la secuencia de generación dicotómica de dioses. Es el primer dios que no es generado a la vez que su paredra, sino independientemente. De hecho, su paredra no se menciona en todo el poema. En *Enūma eliš* la tierra (Kišar) es la madre de Anu, y no su esposa como en otras tradiciones<sup>365</sup>: quizá esto explique suficientemente por qué el redactor de *Enūma eliš* se vio obligado a revisar la *historiola*, haciendo a Anu el sujeto del verbo “parir” y no su objeto indirecto, como en otros textos, para evitar de este modo la descripción de Anu como incestuoso<sup>366</sup>.

Esta argumentación, de ser correcta, proporciona alguna luz sobre los orígenes de *Enūma eliš*. Este poema es una difícil decantación de motivos teológicos y literarios cuyo común denominador es la exaltación de Marduk como dios universal; si hubiéramos de jerarquizar la importancia de ambos elementos – el teológico y el literario – habríamos de concluir que, al menos en este pasaje, el segundo está subordinado al primero: el poeta escoge un motivo literario bien conocido en la tradición mesopotámica, el de las armas del

<sup>365</sup> Véase Lambert (1975a: 52-55; 2008: 18-19) sobre los orígenes de Anu en *Ee* y en otras tradiciones. Sobre Kišar como paredra de Anu, véase, por ejemplo, *La Exaltación de Ištar* III 19-20 (Hruška, 1969: 483): <sup>d</sup>ki-šár <sup>ni-id-la-</sup>am ġidlam e-da-sá hé-na-nam mu-zu-a nir hé-<sup>ga</sup>galam | lū Antu ħirtu šinnatka šī-ma ana šumēka *līteṭli*, “¡que tu esposa Kišar (<sup>radio</sup> Antu) sea tu igual, que sea exaltada al par de ti!”.

<sup>366</sup> La llamada *Teología de Dunnu* (CT 46 43, editado por Jacobsen (1984)) describe como el dios Šakkan (bajo la hipóstasis ama-gan-dù, literalmente “el que deja encinta a su madre”, véase Jacobsen (1984: 24)) “desposó a la Tierra, su madre (*eršeta ummašu iḫuz-ma*), y mató a Ĥain (o Ĥarab), su [padre]” (o 10-11). Sin embargo, este mito representa un *unicum* entre las cosmogonías babilónicas: la mayor parte de sus elementos (incesto, parricidio, etc.) no aparece en ningún otro lugar en los mitos de creación mesopotámicos, aunque cuenta con paralelos en el Occidente.

héroe engendradas por el dios Anu, pero lo modifica atendiendo a una agenda teológica que hace de Kišar la madre, y no la paredra, de Anu, y que queda de este modo indemne en el proceso de adaptación<sup>367</sup>.

Resta analizar la extraña exortación de Anu a su hijo: «hijo mío, ¡para que jueguen!» (*mārī limmellū*)<sup>368</sup>. A continuación se estudia el sentido literal y las connotaciones del mismo; abajo (II.1.3), se analiza su probable influencia sobre *Erra e Išum*.

#### II.1.1.1.1. EXCURSO: EL JUEGO DE LOS VIENTOS

El sentido de la expresión “que jueguen los vientos” no resulta inmediatamente obvio. El verbo *mēlulu*, “jugar”, tiene en acadio varios sentidos figurados, especialmente sexuales<sup>369</sup>. También es usado frecuentemente con el sentido de “luchar”, en referencia al “juego” de la batalla<sup>370</sup>. En las listas léxicas, *mēlulu* es equiparado al sumerio *e-ne—dug*<sub>4</sub>, literalmente “hablar delicias(?)”<sup>371</sup>, como también lo es el verbo *sāru*, “girar en círculos”<sup>372</sup>,

<sup>367</sup> Según Lambert, esta adaptación teológica obedecería al deseo de insertar a Marduk dentro de las listas genealógicas divinas tradicionales: «Da außerdem das Epos eigentlich für *Marduk* anstatt für *Anu* gedichtet worden ist, sind hinter *Anu* noch zwei Generationen hinzugefügt, um *Marduk* mit hineinzunehmen» (Lambert, 1974a: 14).

<sup>368</sup> La sintaxis en *Ee* es ambigua, y admitiría, al menos teóricamente, la interpretación de *mārī* como sujeto de *mēlulu* (“¡para que juegue mi hijo!”), cf. por ejemplo Bottéro (Bottéro y Kramer, 1989: 609: «afin que mon enfant s'en amuse») o Foster (2005a: 443: «let my son play!»), también ofrece la traducción alternativa en nota). El único ms. que preserva la vocal final (véase n. 363) presenta una forma en *-i*. A pesar de ello, dado que en todos los mss. conservados ocurre la síncopa (*lim-mel-*, no *\*\*lim-me-lil*, v., sobre la conjugación de *mēlulu*, GAG §101j y Kouwenberg (2010: 305-307)), es de suponer que alguno de ellos conservaría la vocal /u/ de 3ª pl., haciendo de *šārū* el sujeto. Ha de notarse también que son numerosas las ocasiones en BE en que la vocal *-i* ocupa el lugar de lo que esperaríamos fuera *-ū*: véase una lista de pasajes en Mayer (1992: 38 n. 18). Por otra parte, el paralelo de *Erra e Išum* (véase abajo II.1.3), aunque no conclusivo, ofrece otro argumento de cierto peso, como también lo ofrece el de *Ninmešara* 49 (véase abajo).

<sup>369</sup> Sobre los mismos, véase Wiggermann (2010a: 411a, 416a, con refs.). Un ejemplo es el encantamiento contra la demonesa Wardat lilīm YOS 11 92 7 y 9, donde se dice que las muchachas, en contraste con la Wardat lilīm, “son continuamente despojadas de sus vestidos de novia para jugar” (*ana mēlulim*). Esta expresión debe referirse no a «normale fröhliche Spielen», pace Farber (1989b: 20 ad 7-12), sino a juegos sexuales, en los que la Wardat lilīm, según se repite en sus descripciones, nunca ha participado.

<sup>370</sup> Véase CAD M/2 17a y abajo II.3.1.2.1 (*si vera lectio*).

<sup>371</sup> Otra interpretación es la de Wiggermann (2010a: 411a, con bibliog.), quien entiende que el sentido literal de esta expresión sumeria sería “to prance on the knees (of a woman)”.

<sup>372</sup> Véase Izi D iv 34-35 (MSL 13 184); CAD S 190-191 (*sāru*) y M 16-17 (*mēlulu*).

verbo con el que en ocasiones aparece *mēlulu* en paralelismo<sup>373</sup>. *sāru* es usado a menudo para describir la acción de demonios y también de vientos huracanados o tolvaneras, en especial del viento llamado *ašamšutu* y de la tormenta *mebû*: así, el *Himno Sincrético a Ištar* describe el modo de luchar de esta diosa comparándolo con el de un huracán<sup>374</sup>:

13. *i-lat qá-áš\*-ti ú-šu u iš-pa-ti šá ina ta-ḫa-zi a-šam-[šá-niš] i-sur-ru ištar<sup>(d)</sup> mùš<sup>(d)</sup>-akkadī(a-ga-dè<sup>ki</sup>)*

13. ¡Diosa del arco, de la flecha y de la aljaba, que en combate danza como un tornado

- Ištar de Akkade!

De hecho, es bastante probable que el verbo *sāru* esté etimológicamente relacionado con la palabra acadio para viento, *šāru*: ambos presentarían diferentes desarrollos de una forma protosemítica \*šá<sup>h</sup>r-, como el hebreo *sa<sup>h</sup>ar*, *ša<sup>h</sup>ar*, “tormenta”<sup>375</sup>. La vacilación en el carácter de la silbante se debería, pues, a la naturaleza lateral de /s/ en su étimo: sólo de este modo pueden explicarse las relativamente extrañas realizaciones de *šāru* como *sa-a-ru*<sup>376</sup>.

Otro término acadio para el que se puede reconstruir el mismo étimo es *šūāru*, “danza”<sup>377</sup>: la aparición más conspicua de esta rara palabra es quizá *Enūma eliš* I 21-24, donde se dice que los dioses “perturban a Tiamtu con su ruido”, una reelaboración del viejo mitema del dios Enlil perturbado por el ruido de la humanidad<sup>378</sup>, y se aclara<sup>379</sup>:

<sup>373</sup> Por ejemplo *Gilgameš* PB VA+BM iii 8-9 (George, 2003: 278-279): *ūmišam šukun ḫidūtam | urrim u mūšim sūr u mēlil*, “¡día a día disfruta de los placeres; día y noche danza y baila!”; *Himno a la Reina de Nippur* ii 3 (Lambert, 1982: 194-195): [*eṭlu*] *u ardatu išūrū i[mmellū]*, “[el joven] y la muchacha danzaron y b[ailaron]”.

<sup>374</sup> *Himno sincrético a Ištar* 13 (Lambert, 2003/2004b: 21). Nótese que esta línea aparece también en una inscripción de Asurbanipal (*YOS* 1 42: 2 y dupl., véase Borger (1996: 385 YBC 2180)). Otros ejemplos del uso de *sāru* con los vientos son (1) *Exaltación de Ištar* IVb 17-18 (Hruška, 1969: 488): *ulu ḫa-ra-an<sup>-du</sup>du<sup>\*</sup>-<sup>du</sup>du<sup>\*</sup>-dè | me-ḫu-u li-su-ru-ki*, “¡dé vueltas para ti la tormenta!” (leído con *CAD* S 190a, colacionado en foto *CDLI* n° P368468) y (2) la estela de Nabucodonosor I 5R 55 (*RIMB* 2.4.11) i 32: *ašamšātu iṣṣanundā isār mebû*, “giraban las tolvaneras, daba vueltas la tormenta”. Véase *CAD* S 190.

<sup>375</sup> Véase Rosén (1991: 1341 n. 12) y Koehler y Baumgärtner (1994/2000: 762).

<sup>376</sup> Atestiguada en la serie exorcística *Hulbazizi*: *i-lit-ti šāri(im) at-ta-ma*, “eres hijo del viento” (referido al demonio, véase arriba I.2.1), donde el duplicado *SpTU* 3 82 i 17 y K.255+ o 34 (foto *CDLI* n° P393812) leen *i-lit-tú sa-a-ri*. La escritura *sa-ri* de la carta de Amarna *EA* 297 18 parece reflejar más las idiosincrasias ortográficas de los escribas de Amarna que una realidad lingüística: véase abajo, p. 403.

<sup>377</sup> *CAD* Š/3 162-163, *AHW* 1255b.

<sup>378</sup> Véase, sobre Tiamtu y el ruido, el estudio clásico de Michalowski (1990), y la reciente reevaluación de sus conclusiones en Frahm (próximamente-a).

21. *in-nin-du-ma at-ḫu-ú ilāni(dingir<sup>meš</sup>-ni)*  
 22. *e-šu-ú ti-amtu-ma na-ṣir-šu-nu iš-tap-ḫu*  
 23. *dal-ḫu-nim-ma šá ti-amti ka-ras-sa*  
 24. *i-na šu-<sup>2</sup>-a-ri šu-<sup>2</sup>-du-ri qé-reb an-durun-na*

21. (Por entonces) los dioses estaban unidos como aliados,  
 22. perturban a Tiamtu al elevar su alboroto;  
 23. irritan de Tiamtu las entrañas,  
 24. con (su) molesta zarabanda el interior de Andurrunna.

Esta “zarabanda” con la que perturban a Tiamtu es probablemente una anticipación de la “danza” que, andando el tiempo, habrá de perturbar también las entrañas (*karšu*) de Tiamtu (II.3.2.1). Esto que podríamos llamar, usando un término prestado de los estudios homéricos, “preparación”, tendría como objeto adelantar al oyente los acontecimientos por venir, de manera que éste recordara, llegado el momento, aquello que se insinuó.

En los estudios homéricos se ha usado, durante todo el siglo XX, la expresión alemana *gestaffelte Vorbereitung kommenden Geschehens*, “preparación graduada del acontecimiento venidero”, para describir una notable característica de la técnica narrativa del poeta de la *Iliada*<sup>379</sup>. Homero, en efecto, no se limita a narrar los sucesos siguiendo el orden cronológico, uno detrás de otro, sino que, a la vez que narra, anticipa acontecimientos que habrán de desarrollarse posteriormente en su relato, desvelando cada vez más detalles de los mismos. Esta “preparación”, que tiene por objetivo despertar el interés de la audiencia, está a la vez combinada con la técnica de la “dilación” (*Aufschub*), esto es, la postergación de la narración de los acontecimientos cuando todo indica que la misma está a punto de producirse – en el momento que Schadewaldt llamó el “instante del casi” (*Augenblick des Beinahe*)<sup>381</sup>.

<sup>379</sup> *Ee* I 21-24, se sigue la edición de Lambert (Lambert y Parker, 1966: 1).

<sup>380</sup> La expresión fue acuñada por Schadewaldt en su estudio clásico *Iliasstudien* (1938). Schwinge (1991: 504-505) ofrece una reevaluación del concepto, con bibliografía adicional: seguimos aquí su descripción y sus conclusiones.

<sup>381</sup> Schadewaldt (1938: 55) habla del «schwebende[r] Augenblick des ‘Beinahe’». En otro momento de su estudio, Schadewaldt (1938: 15) compara la experiencia del lector homérico con la del caminante cuyo objetivo aparece cada vez más cerca: «[d]er Dichter täuscht wohl gar den Hörer über die Weite des Weges, der ihm bevorsteht. Wie einem Wanderer erscheint dem Hörer dann das Ziel in der Ferne zuerst zum Greifen nah, dann näher und

Nuestro *šu'āru* es un “momento del casi”. Esta “zarabanda” con que los dioses confunden (*ešû*, *dalāḫu*) el vientre de la diosa primigenia debe ser una referencia oblicua al viento (*šāru*) con que, en la cuarta tablilla del poema, Marduk llenará a Tiamtu y la derrotará. Los verbos que hacen referencia a la confusión de los monstruos ante el uso de los vientos por parte de los héroes, como *ešû* o *dalāḫu*, aunque ausentes de *Enūma eliš* IV, forman parte del vocabulario empleado para describir la teomaquia en sus intertextos<sup>382</sup>. La voz narradora de *Enūma eliš* anticipa la suerte que espera a Tiamtu mediante su referencia no sólo a pasajes posteriores de *Enūma eliš*, sino también a otros textos emparentados con este poema. Las expectativas del auditorio, sin duda familiar con los eventos narrados en *Enūma eliš*, serían de este modo levantadas, y al instante defraudadas, pues la narración sigue por otros cauces.

En resumen, según este análisis, el “juego de los vientos” del deseo de Anu tiene un doble sentido:

1. Por un lado, se describe la acción considerada definitoria del concepto de “viento” o, quizá más certeramente, del concepto de “viento destructor”: el girar en torbellino. Aunque el viento que “gira” es, por excelencia, el *ašamšūtu*<sup>383</sup>, es bastante probable que palabra misma de “viento” (*šāru*) esté etimológicamente emparentada con el verbo “girar (dicho de un torbellino)” (*sāru*)<sup>384</sup>.

---

näher, und entschwindet zwischendurch wohl wieder seinen Blicken. Zumal ein Dichter, der auf weite Sicht arbeitet, erregt so durch Vorblick und Aufschub Spannung und hält sie lebendig».

<sup>382</sup> Véase abajo, II.3.1.6.

<sup>383</sup> Véase arriba, p. 70.

<sup>384</sup> Nótese que el himno a Inana *Ninmešara* 49 (*Inana* B, *ETCSL* 4.07.2, editado por Zgoll (1997: 232-233)) conserva una línea que, según Lambert (1970b: 284a *ad* 49), sería un paralelo a nuestros vientos retozantes: se trataría, de nuevo, de la descripción de vientos que giran como torbellinos: *iri-ba ešemen-ba mir i-ib-si*, “la tempestad llena con su danza su ciudad”. Otros traductores, empero, entienden *ešemen*(KI-E-NE-DI) como “lugar de juego” (Zgoll, 1997: 355, con bibliografía), interpretación probable en otros lugares, mas inverosímil en

2. En segundo lugar, es bastante probable que con este “juego de los vientos” se pretenda molestar a Tiamtu. Es más: el objetivo único de Anu al crear estos vientos parece ser el molestar a Tiamtu. Al perturbar a Tiamtu llama, pues, Anu “jugar”.

#### II.1.1.2. *GILGAMEŠ*: EL REGALO DEL DIOS SOLAR

La génesis de los vientos o guerreros que ayudan a Gilgameš en su combate contra Humbaba se mantiene de modo más o menos estable a lo largo de los diversos poemas que relatan las aventuras de este legendario rey mesopotámico. En todos ellos son un regalo del dios solar, con el que éste desea ayudar a Gilgameš en su camino hacia el Bosque del Cedro, morada del Humbaba. Sin embargo, la descripción y función de los mismos cambia de modo considerable a lo largo de los siglos.

A continuación se presentan los diferentes poemas mesopotámicos de *Gilgameš* que conservan la sección de la entrega de los vientos al héroe por parte del dios solar. Se sigue en la exposición un orden estrictamente cronológico.

##### II.1.1.2.1. *GILGAMEŠ Y HUMBABA*

El poema sumerio *Gilgameš y Humbaba* narra la expedición de Gilgameš a la Montaña del Cedro, la morada del ogro Humbaba, movido por un prurito de alcanzar la inmortalidad de la fama. Antes de emprender este viaje, el héroe urukeo se dirige, aconsejado de su esclavo Enkidu, a Utu, el dios solar, a quien le narra la visión que ha despertado en él el apetito de vida: «estiré mi cuello por encima de las murallas de la ciudad: | un cadáver flotaba en las aguas (del río), eso vi. | ¡Mas tal no ha de ocurrirme a

---

este: pues en el contexto nada indica que se esté hablando de un lugar y no de una acción. Nótese, además, que *ešmen* se usa casi exclusivamente con el sentido de “el juego de Inana” (Gadotti, 2010: 125 *ad* 44), que también en este caso sería la responsable de la danza de la tempestad.

mí! ¿Debe acaso ser así?<sup>385</sup>. Expresa así Gilgameš el temor a la muerte que le hace buscar la inmortalidad de la gloria, de la cual búsqueda se compadece el dios<sup>386</sup>:

34. <sup>d</sup>utu ér-na kadra-gin<sub>7</sub> šu ba-an-ši-in-ti  
 35. lú arḫuš-a-gin<sub>7</sub> arḫuš ba-ni-in-ak  
 36. ur-saĝ dumu ama dili-me-eš imin-me-eš

34-35. Aceptó Utu sus lágrimas por presente, | y, como hombre compasivo, tuvo compasión de él:  
 36. Son guerreros hijos de la misma madre, son siete.

A esta oración sigue una descripción pormenorizada de las cualidades de estos siete guerreros, que se analiza abajo en II.2.1.1.1. Lo cierto es, sin embargo, que la trabazón entre la línea 35 y la 36 no está del todo lograda: se pasa de la compasión de Utu a la descripción de los siete, sin especificar que los siete son en realidad el regalo de Utu a Gilgameš, esto es, el resultado de la compasión de este dios. Se trata de una elipsis narrativa, que algunos manuscritos (los menos) tratan de paliar insertando antes de la l. 36 algunas líneas de introducción<sup>387</sup>.

Ambos elementos, la súplica a Utu y la descripción de los siete guerreros, tienen paralelos claros en otros lugares de la literatura sumeria.

<sup>385</sup> *Gilgameš y Humbaba A 25-27 (ETCSL 1.8.1.5)*, editado por Edzard (1990: 184; 1991: 176-177). Se sigue la interpretación de Taylor (2010: 351-356) para este difícil pasaje.

<sup>386</sup> *Gilgameš y Humbaba A 34-36 (ETCSL 1.8.1.5)*, se sigue la edición de Edzard (1990: 184; 1991: 178-179). La versión *Gilgameš y Humbaba B* está rota en este punto (ll. 34-37, ed. Edzard (1993: 20)).

<sup>387</sup> Las variantes textuales de estas líneas hacen virtualmente imposible reconstruir un texto arquetípico único (véase abajo II.2.1.1.1). Los mss. de Kiš, Ur y Sippar coinciden en cerrar la descripción de los siete guerreros, tras nombrar al séptimo, con la afirmación: imin-bi-e-ne ur-saĝ šul <sup>d</sup>utu <sup>d</sup>bi<sub>4</sub>-ga-mes-ra mu-u[n-n]a-<sup>r</sup>ra-an<sup>1</sup>-sum, “estos siete guerreros regaló el guerrero Utu a Gilgameš” (l. 44 Edzard (1991: 181) = 37g<sub>1</sub> Delnero (2006: 2417)). Estos manuscritos dejan, por tanto, sin explicar la extraña sintaxis del pasaje que nos ocupa, en tanto en cuanto que no justifican la introducción del segmento en que se presenta a los siete guerreros. En la tradición nippurita, sin embargo, las líneas después de la 37 parecen interpretarse como un estilo directo, dado que varios mss. conservan cohortativos: es sólo tras estos cohortativos cuando algunos mss. de Nippur conservan la línea que se acaba de citar, que en consecuencia actúa como conclusión del estilo directo (l. 45a Edzard (1991: 182) = 38a Delnero (2006: 2419)).



## LA SÚPLICA A UTU

En primer lugar, la súplica al dios solar es un motivo bien conocido en la otros poemas narrativos sumerios<sup>388</sup>: la fórmula típica comienza con *guruš-e<sup>d</sup>utu-ra an-šè šu-ni ba-ni-in-zi*, “el joven alzó sus brazos hacia el cielo, a Utu”<sup>389</sup>; y concluye, tras la oración del héroe, con la aceptación de la plegaria por parte de Utu, con la fórmula *é-na (kadra-gin<sub>7</sub>) šu ba-an-ši-in-ti*, “aceptó Utu sus lágrimas (por presente)”<sup>390</sup>. Esta secuencia está atestiguada en varios poemas del ciclo de Dumuzi, en *Lugalbanda en la cueva de la montaña* y en algunos otros poemas sumerios.

En *Gilgameš y Humbaba A*, Enkidu sugiere a Gilgameš dirigirse a Utu justificando que «cualquier empresa en la montaña es (responsabilidad) de Utu; cualquier empresa en la montaña donde se tala el cedro es (responsabilidad) del héroe Utu: ¡Utu debe conocerla!»<sup>391</sup>. Se ha propuesto que, dado que la Montaña del Cedro estaría situada en el este, caería bajo la jurisdicción de Utu, que nace en el mismo punto geográfico<sup>392</sup>. Por otro lado, el dios Utu tiene una importancia excepcional en los textos épicos sumerios referidos a reyes de la I dinastía de Uruk: recientemente se ha propuesto como causa de ello el que los textos de esta época describan al rey como consorte de Inana, esto es, como Dumuzi, estando ambas deidades en estrecha conexión con el dios solar<sup>393</sup>. La invocación a Utu está, además, triplemente justificada en *Gilgameš y Humbaba A*, ya que en las líneas que

<sup>388</sup> Véase el estudio de Katz (2006), que se ocupa específicamente del análisis de estas súplicas a Utu en la épica sumeria, cuyas conclusiones se siguen aquí.

<sup>389</sup> En *Gilgameš y Humbaba A* 14-16 la fórmula es ligeramente diferente: véase n. 394.

<sup>390</sup> Sobre estas fórmulas, véase Katz (2006: 106). *kadra-gin<sub>7</sub>*, “en calidad de presente”, está atestiguado, además de en *Gilgameš y Humbaba A* 34, en uno de los mss. de *El sueño de Dumuzi* 174 (*ETCSL* 1.4.3, ed. Alster (1972a: 72-73)); este manuscrito, además, es el único de los conocidos de *El sueño de Dumuzi* que contiene la l. 175, que es igual a *Gilgameš y Humbaba A* 35. Por tanto, este ms. debe haber tomado la línea 175 y la expresión *kadra-gin<sub>7</sub>* en la l. 174 directamente de *Gilgameš y Humbaba A*.

<sup>391</sup> *Gilgameš y Humbaba A* 11-12 (= *Gilgameš y Humbaba B* 27-28): *kur-ra dí-ma-bi<sup>d</sup>utu-kam | kur-é<sup>š</sup>er-in-kud dí-ma-bi šul<sup>d</sup>utu-kam<sup>d</sup>utu h<sup>e</sup>-me-da-an-zu*.

<sup>392</sup> Así Klein y Abraham (2000: 64) y Wiggermann (1992a: 152-153). Véase también, sobre el viaje oriental de Gilgameš en la literatura sumeria, y la asociación de la Montaña del Cedro con Utu, Woods (2009: 190-194).

<sup>393</sup> Woods (2012).

preceden a la fórmula, Gilgameš parece estar realizando un ritual de extispicina<sup>394</sup>, arte patronizado por este dios.

Sin embargo, las diversas invocaciones a Utu en los otros poemas sumerios mencionados se justifican, en cada uno, de un modo diferente. En los poemas del ciclo de Dumuzi, es invocado en su calidad de juez; en *Lugalbanda en la cueva de la montaña* es convocado como deidad astral, junto a la Luna y Venus (véanse pp. 215 y ss.); en otros poemas es su capacidad de recorrer el orbe a diario la que mueve a los seres en apuros a llamarlo. Todos los suplicantes, empero, tienen en común el hecho de hallarse en el campo o la estepa, fuera de la ciudad, ámbito este en que el dios más conspicuo es sin duda el solar.

En definitiva, el hecho de que el dios solar sea el creador de estos guerreros, y no el dios celeste, como en los otros poemas épicos que se analizan, parece poder justificarse por la calidad de rey de Uruk de Gilgameš, por un lado, y por la situación geográfica de la morada de Humbaba, por el otro. Al final del poema, quizá de modo paradójico, Humbaba se vuelve a Utu buscando su compasión (*Gilgameš y Humbaba* A 153-157), con un discurso que recuerda a la súplica pronunciada por Dumuzi en situación semejante. Es ahora, sin embargo, Gilgameš quien siente misericordia, como se verá abajo, en II.3.1.1.1.

#### LOS SIETE GUERREROS

La idea de que los siete seres son hijos de una misma madre está sin duda fundamentada en las *historiolae* sobre su origen que se analizan en este capítulo. De hecho, la misma oración usada en *Gilgameš y Humbaba* A 36 está documentada, palabra por palabra, en el principio de un encantamiento perteneciente a la serie exorcística *Udug hul*, donde se usa para describir a los demonios malvados<sup>395</sup>:

153'. én udug hul-ĝál edin-na á na-an-[o]

<sup>394</sup> *Gilgameš y Humbaba* A 13: <sup>d</sup>bil<sub>4</sub>-ga-mes máš babbár-ra šu im-mi-in-tag||ti||tùm, “Gilgameš escogió||cogió||llevó una cabra blanca”, compárese por ejemplo *Cilindro de Gudea* A (*ETCSL* 2.1.7) xii 16 (= 319): máš babbár-ra šu mu-ĝíd-dè, “realizó extispicina (šu-ĝíd) a una cabra blanca”.

<sup>395</sup> *Udug hul* VI 154's (K.2470 [*CT* 16 33] + l. 194).

ú-tuk-ku lemnūtu(hul<sup>meš</sup>) šá ina še-ri is-su lā(nu) x [o]  
 154'. ur-saĝ dumu ama dili-a-meš imin-n[a-me-eš]  
 qar-ra-du [(šu-nu) mārū(dumu<sup>meš</sup>) um-m]a iš-ta-[at si-bit-ti šu-nu]

153'. Demonios malvados que en la estepa son im[batibles]:

154'. son guerreros hijos de una misma madre, son siete.

En ninguna versión de *Gilgameš* hay rastro alguno de la *historiola* del nacimiento de los siete guerreros, esto es, de su concepción por la cópula del cielo y de la tierra. El verso que especifica su origen no está, por tanto, justificado en absoluto. En *Udugbul*, en cambio, el uso de la oración sí que está justificado, ya que en varias ocasiones se halla detallado este mismo origen para los siete demonios (véase II.1.4).

Por desgracia, se ha perdido el texto del encantamiento de *Udugbul* tras la l. 154': es muy probable, empero, que se trate de una descripción pormenorizada de estos siete guerreros, semejante a la que aparece en *Udugbul* XVI 1-32<sup>396</sup> y, quizá, con otros puntos de contacto con *Gilgameš* y *Humbaba* A. A la creación de los seres ha de seguir, según el patrón clásico de la creación en textos mesopotámicos, la determinación de sus destinos<sup>397</sup>. Mas, en tanto no se recupere el encantamiento, resulta vano especular.

Como se ha indicado, la secuencia de la entrega de los siete guerreros por parte de Utu es un anacoluto narrativo, ya que la descripción de los siete guerreros aparece *ex abrupto* inmediatamente después de haberse indicado que Utu tuvo piedad de Gilgameš. Aunque elipsis de este tipo son comunes en la literatura sumeria<sup>398</sup>, la presente no puede

<sup>396</sup> Pasaje estudiado arriba, en I.3.2.

<sup>397</sup> Sobre esta creación en dos pasos, véase abajo II.2.1.3.

<sup>398</sup> Según Civil (1999/2000), el hecho de que *Gilgameš* y *Akka* (ETCSL 1.8.1.1), «offers numerous examples of discourse ellipsis, of essential information left unsaid» (1999/2000: 180) puede ser explicado porque la versión escrita que se conserva no es sino un prontuario destinado a refrescar la memoria del rapsoda: «[i]f the tablet was only a learning tool or a mnemonic help delineating the essentials of a composition, the instances when an important change of scene or a long trip are reduced to half a line of text [...] become explainable. These holes could be filled in during the performance with “the tools of the trade”: stock phrases and the traditional formulae so dear to literary historians» (1999/2000: 180). Esto se aplicaría perfectamente a nuestro texto.

dejar de relacionarse con el hecho de que ambas líneas tengan claros hipotextos, sin los cuales la interpretación de las mismas es francamente compleja. La fusión de dos motivos conocidos – el de la aceptación de las lágrimas del héroe por parte de Utu y el de la creación de los siete guerreros – traería sin duda asociaciones, conscientes o inconscientes, a la mente de los espectadores, que percibirían lo que Barthes llamó «la imposibilidad de vivir fuera del texto infinito»<sup>399</sup>. Como afirma M. Civil, «es un truco común de un actor-narrador el confiar en el conocimiento común para establecer una conexión enfática con su audiencia: halaga a los miembros de la misma, alabándolos implícitamente por su familiaridad con las tradiciones de la sociedad»<sup>400</sup>.

#### II.1.1.2.2. *GILGAMEŠ* PALEOBABILÓNICO TABLILLA III (YALE)

En la versión acadia paleobabilónica de *Gilgameš* conservada en la Universidad de Yale, que se ha presentado arriba, de nuevo Gilgameš se dirige a Šamaš pidiendo su ayuda para poder realizar el viaje al Monte del Cedro<sup>401</sup>:

216-217. Se postró Gilgameš [ante Šam]aš, las palabras que había estado dicie[ndo repitió] ante él:  
 218. «Voy a marchar, ¡oh Šamaš!, a la mor[ada de Humbaba]  
 219. ¡llege yo allí incólume, [preserva mi v]ida!  
 220-221. »¡Tráeme de vuelta al puerto d[e Uruk, la capital] | dispón tu protección [sobre mí]!».

A esto siguen varias líneas muy fragmentarias que no permiten saber si se describe la aceptación de la plegaria de Gilgameš por parte de Šamaš y la consecuente entrega de los siete guerreros, o algún otro episodio. Cuando el texto es de nuevo inteligible, aparece Gilgameš en actitud suplicante<sup>402</sup>:

236-238. [o o o o o] ú-nu-sú | [o o o pa-at-r]u ra-bu-tum | [o o o qá-á]š-tum ù iš-pa-tum  
 239-240. [o o o o] qá-ti-ís-su-nu | [gilgameš (<sup>d</sup>giš) i]l-te-qé pa-ši  
 241-242. [it-ta]-ri (?) iš-pa-as-sú | [ù qaštam(p)a[n]] an-ša-ni-tam  
 243-244. [iš-ku-un p]a-tar-[š]u i-na ši-ip-pi-šu | [iš-ša-a]k-nu i-<sup>r</sup>ip<sup>1</sup>-pu-šu a-la-kam

<sup>399</sup> Barthes (1973: 59): «Et c'est bien cela l'inter-texte: l'impossibilité de vivre hors du texte infini – que ce texte soit Proust, ou le journal quotidien, ou l'écran télévisuel».

<sup>400</sup> Civil (1999/2000: 180), traducción del autor.

<sup>401</sup> *Gilgameš* PB III 216-221, ed. George (2003: 202-205). Notas a líneas: en l. 220 la traducción sigue a George (2007a: 69 ad 33).

<sup>402</sup> *Gilgameš* PB III 229-244, ed. George (2003: 204-205), se citan en transliteración sólo las líneas más relevantes. Notas a líneas: l. 241 sobre la restauración, véase George (2003: 214 ad loc.).

229. [Por] sus mejillas corrían las lágrimas:  
 230-231. «[*He de marchar*], ¡mi dios!, por el camino que nunca he andado, | cuyos [...] no conozco,  
 232-233. »[*vuelv*]a yo incólume, | [*pueda ver tu r*]ostro (de nuevo) jubiloso!  
 234-235. »[*He de construirt*]e el templo de tus delicias, | [*he de sent*]arte en tronos».  
 236-238. [...] sus instrumentos | [...] grandes [daga]s, | [... el ar]co y el carcaj,  
 239-240. [...] en sus manos. | [Gilgameš t]omó el hacha,  
 241-242. [*alz*]ó su carcaj | [y el ar]c[o] de Anšan:  
 243-244. [colocó la d]aga en su cinto | [y dispu]siéronse a partir.

En *Gilgameš y Humbaba A* se narra, tras la entrega de los siete guerreros, cómo Gilgameš se dirige a la fragua (é simug-šè, l. 54), donde se hace forjar (im-ma-ni-in-dé-dé) “un hacha y una segur” (<sup>urudu</sup>á-aš-ĝar <sup>urudu</sup>aga-silig), armas que son llamadas “emblemas de su heroísmo” (á nam-ur-saĝ-ĝá-ka-ni, l. 55 <sup>403</sup>). Inmediatamente después se dirige al “huerto”, donde tala varios árboles, presumiblemente también para fabricar sus pertrechos, y, posteriormente, se repite la línea 37 (“el primero, su hermano mayor, tiene zarpas de león y garras de águila”, v. II.2.1.1.1) y se dice que “habrán de guiarlo a través de los lugares de la montaña donde los botes han de llevarse arrastrando”<sup>404</sup>. Se está hablando de nuevo, sin lugar a dudas, de los siete guerreros entregados por Utu a Gilgameš. El estilo elíptico de la épica sumeria impide conocer la relación de los siete guerreros con las armas de Gilgameš que se mencionan antes, pero el hecho de que ambos sean nombrados sin solución de continuidad indica que existe alguna.

A la vista de este paralelo, y puesto que en el *Gilgameš* paleobabilónico de Yale la descripción del armamento de Gilgameš sigue inmediatamente a la súplica al dios solar, es probable que, en nuestra versión acadia al menos, sea el mismo Šamaš quien proporcione estas armas al héroe, como respuesta a sus plegarias. En *Gilgameš y Humbaba A*, a pesar de las dificultades de comprensión, las armas de Gilgameš parecen tener relación con los siete guerreros. En la versión de Yale, los guerreros serían ya las armas de Gilgameš, al igual que ocurrirá en la versión del primer milenio.

<sup>403</sup> Nótese la misma expresión como calificación del hacha que ha de recibir el recién nacido, en caso de ser varón, en un encantamiento sumerio conservado en numerosos manuscritos: véase van Dijk (1975: 57 l. 44) y Stol (2000: 60-63). Ya hay un paralelo muy cercano en un encantamiento de Fara (Krebernik, 1984: 36, 44).

<sup>404</sup> L. 60, sobre la traducción de má-ùr-má-ùr hur-saĝ-ĝá-ke<sub>4</sub> que se adopta aquí, véase Civil (2003: 79-80).

### II.1.1.2.3. EL *GILGAMEŠ* DE ŠÎN-LĒQI-UNNINNI

En la versión de *Gilgameš* compilada por Šîn-lēqi-unninni – la conocida, según su incipit, como *Ša nagba īmuru*, “el que contempló el abismo” – es de Ninsun, la madre divina de Gilgameš, de quien Gilgameš solicita la ayuda en primer lugar al emprender su viaje<sup>405</sup>:

23. Gilgameš se dirigió a ella, a Ninsun:
24. «¡Ninsun!, Me dispongo, lleno de orgullo, a marchar
25. »por los caminos lejanos donde mora Humbaba;
- 26-27. »a emprender una batalla que desconozco, | a cabalgar una senda que desconozco.
28. »Por ello te suplico tu bendición para que marche yo,
29. »para que pueda de nuevo, a salvo, ver tu rostro,
30. »para que pueda de nuevo, lleno de júbilo, atravesar las puertas de Uruk.

Conmovidada por esta súplica, Ninsun decide dirigirse a Šamaš suplicando su ayuda, para lo cual lleva a cabo un elaborado ritual de purificación<sup>406</sup>:

- 37-38. entró siete veces [a la hab]itación de las abluciones, | [se purific]ó con agua, tamarisco y jabón.
39. [*Vistióse*] una prenda fina, ornato de su cuerpo;
40. [*abrochóse un prendedor de ciervo*], ornato de su pecho,
- 41-42. se colocó [...], cubierta de la diadema. | [...] las prostitu[tas] se cubrieron de polvo.
43. tre[pó por la es]calera para subir al tejado;
44. tras subir al tejado dispuso incienso [pa]ra Šamaš.
45. dispuso una ofren[da pa]ra Šamaš y alzó sus brazos:

Aunque no todas las acciones del ritual que realiza Ninsun tienen paralelos conocidos, numerosos elementos del mismo recuerdan a la ceremonia del *Bīt rimki*, literalmente “casa de la ablución”, que describe el procedimiento correcto para la purificación del rey<sup>407</sup>. En este ritual, dividido en siete “casas” o capítulos, el dios solar tiene también un papel preponderante, y en varias ocasiones se prescriben abluciones antes de dirigirse a él en oración<sup>408</sup>: el hecho de que la plegaria de Ninsun estuviera dirigida a

---

<sup>405</sup> *Gilgameš* BE III 23-30, ed. George (2003: 576-577). Sobre la reestructuración de la tablilla III del *Gilgameš* BE y la introducción de Ninsun en ella, véase el estudio de Tigay (1982: 73-76).

<sup>406</sup> *Gilgameš* BE III 37-48, editado por George (2003: 576-577). Notas a líneas: L 42 Maul (2005a: 67) traduce «*so wie es an (jenem) Göttersitze Brauch*», pensando obviamente en restaurar [pa]-rak-ki.

<sup>407</sup> Véase George (2003: 459-460) sobre los intertextos del ritual de Ninsun.

<sup>408</sup> Véase van Dijk (1973: 115-117), quien edita además un ritual paleobabilónico relacionado con *bīt rimki*, YOS 11 42, describe una “séptuple ablución siete veces”, semejante a la de Ninsun.

Šamaš llevó a Sîn-lēqi-unninni a usar otros textos – sólo en parte conocidos – como inspiración para su descripción de este ritual al dios solar.

Después del mismo, Ninsun comienza su plegaria lamentando ante Šamaš que éste haya otorgado a su hijo un “espíritu inquieto” (*libbu lā ṣālila*), que le empuja a marchar contra Humbaba en su anhelo de inmortalidad. Tras este lamento, Ninsun pide al dios solar que guíe a Gilgameš en su camino al Bosque del Cedro de día y de noche (III 51-85). A pesar de que la sección es parcialmente fragmentaria, no hay rastro de los “siete guerreros” que en *Gilgameš y Humbaba* aparecían como encargados de guiar a Gilgameš en su camino a la morada de Humbaba. Los agentes que han de guiar a Gilgameš son, más bien, cósmicos: por ejemplo, se pide a Šamaš que lo confíe a las “guardias de la noche”<sup>409</sup>, que aparecen divinizadas, al igual que en varios textos mágicos<sup>410</sup>. Finalmente, Ninsun pide a Šamaš que dirija los “trece vientos” contra Humbaba, en un pasaje que se analiza abajo, en II.2.1.1.3.

Los trece vientos ocupan aquí sólo en parte la función de los siete guerreros de *Gilgameš y Humbaba*: son el regalo del dios solar, compadecido de Gilgameš, que ha de socorrerlo en su expedición. Mas, a diferencia de los siete guerreros, los vientos no parecen ayudar a Gilgameš y Enkidu en su camino al Bosque del Cedro, pero sí que tienen un lugar preferente en el combate de los dos camaradas contra Humbaba, como se estudiará más adelante (II.3.1.1.3).

#### INVOCACIONES A ŠAMAŠ

Como en el caso de la literatura sumeria, las invocaciones a Šamaš en situaciones en las que se requiere justicia constituyen un lugar común en la literatura acadia<sup>411</sup>. Así, por ejemplo, es invocado en la *Fábula del Zorro* por el zorro cuando éste se siente insultado

<sup>409</sup> *Gilgameš* BE III 57 = 75: *šāšu ana maššarāti ša mūši piqissu*, “respecto a él, ¡ponlo a cargo de las guardias de la noche!”.

<sup>410</sup> Sobre esta divinización de las “guardias de la noche” o identificación de las mismas con los dioses de la noche, véase el pasaje *Maqlû* I 29-30: *ina muḫḫi kišpiša limḫašūši ilū mušiti | šalāš maššarātu ša mūši lipšurā<sup>1</sup> ruḫša lemnūti*, “¡Que por causa de sus conjuros la golpeen los dioses de la noche, | que las tres guardias de la noche me liberen de su funesta brujería!”.

<sup>411</sup> No hay, en este caso, un estudio específico, sólo colecciones de ejemplos: véase Hecker (1974: 178-179 §10e) y George (2003: 839 *ad* 82-83).

por el lobo<sup>412</sup>, en la *historiola* del *Gusano del dolor de muelas* por este parásito para reclamar su función<sup>413</sup>, o por la serpiente en la fábula contenida en la segunda tablilla de *Etana*, tras descubrir ésta la traición del águila<sup>414</sup>. En ninguno de estos casos, sin embargo, se describe un ritual tan largo y elaborado como el de Ninsun. La plegaria de Ninsun, además, no parece tener ningún elemento en común con estas súplicas: por un lado, no hace uso de las mismas fórmulas<sup>415</sup>; por el otro, al contrario que los protagonistas de los otros textos, Ninsun no reclama justicia de Šamaš, dado que no se trata de un demandante afrentado.

A diferencia de *Gilgameš* y *Humbaba*, puede concluirse aquí con seguridad que la plegaria de Ninsun es independiente de otras plegarias a Šamaš en la literatura acadia. Se trata de una innovación, que reelabora la petición de ayuda al dios solar antes del viaje de Gilgameš, presente ya en la tradición sumeria, haciendo para ello uso de textos rituales mesopotámicos en los que se invocaba a Šamaš.

#### II.1.1.2.4. *GILGAMEŠ*: RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

Si se estudiara el motivo que nos ocupa, la creación y uso de las armas por parte del héroe en su lucha contra el enemigo, desde la perspectiva exclusiva de la versión de *Gilgameš* del primer milenio, cabrían pocas dudas de que se trata del mismo mitema que aparece en los otros textos que se analizan aquí: el de la creación de las armas del héroe. Mas el estudio diacrónico del mismo hace que la conclusión sea necesariamente distinta: se trata de pasajes narrativos en origen independientes, pero sin duda relacionados.

La historia de los vientos-armas de Gilgameš es la historia de un texto ya heterogéneo en su origen, que, a lo largo de los siglos, va modificándose y haciéndose aún más heterogéneo como consecuencia del empuje de otros textos. Éstos no logran, sin embargo, que el poema pierda su esencia, dado que logra mantener sus peculiaridades de modo constante a través de su historia.

---

<sup>412</sup> *Fábula del Zorro* I i 78-79 (Kienast, 2003: 38-39, 59).

<sup>413</sup> *CT* 17 50 y duplicados 7-8 (Dietrich, 2000: 211, 213, 215).

<sup>414</sup> *Etana* BE II 59-60 // *Etana* PB II r 9'-10' (Haul, 2000: 176-177 // 110-111).

<sup>415</sup> Estas fórmulas sí aparecen, en cambio, en la súplica de Ištar a Anu en *Gilgameš* BE VI 80-83: véase George (2003: 839 *ad* 82-83).



Como se ha intentado demostrar, el empuje de los intertextos es reconocible ya en la forma que el motivo presenta en la versión más antigua conocida, la del poema sumerio *Gilgameš y Humbaba*. En éste, los guerreros son la respuesta de Utu a la súplica de Gilgameš: como tal, tienen paralelos en otros poemas sumerios, en los que el dios Utu es particularmente importante como redentor de los agraviados. Por otro lado, la descripción de los siete guerreros que Utu entrega a Gilgameš como siete hermanos procede sin lugar a dudas de la literatura exorcística: puede hallarse, en formas más o menos similares, en varios de los conjuros que acabaron formando parte de la compilación exorcística *Udugbul*. Aun sin recurrir al complejo tema de la datación de los textos sumerios del currículo nippurita, o de intentar una datación de algunos de los conjuros que formaron parte de las varias recensiones de *Udugbul*, es posible determinar la dirección del préstamo mediante el recurso a la pertinencia o la “agramaticalidad”. Según el crítico de origen francés M. Riffaterre, la “agramaticalidad” – esto es, es la inconsecuencia o impertinencia (principalmente semántica, pero no sólo) de una porción de texto en su contexto – es el procedimiento heurístico por excelencia que permite al lector descubrir la existencia del intertexto. Según su feliz expresión, «toda “agramaticalidad” en el poema es una señal de “gramaticalidad” en otro lugar»<sup>416</sup>. A ese otro lugar – al hipotexto – remite al lector la “agramaticalidad”.

Siguiendo esta terminología, la descripción de los siete seres como hermanos y guerreros es pertinente o “gramatical” en los conjuros que se han indicado, mas de ningún modo lo es en *Gilgameš y Humbaba*, donde ni se explica por qué son hermanos ni es su función la de guerreros, sino más bien la de guías. Parece claro, pues, que fue *Gilgameš* el que tomó el motivo de la literatura exorcística, y no al revés.

El caso de la súplica al dios solar es más complejo, pues parece igualmente “gramatical” en todos los contextos en que aparece: ejemplifica, en cualquier caso, la

---

<sup>416</sup> «Any ungrammaticality within the poem is a sign of grammaticality elsewhere» (Riffaterre, 1980a: 164). En otro lugar, Riffaterre define la agramaticalidad como «traces left by the absent intertext, signs of an incompleteness to be completed elsewhere» (1980b: 627).

vecindad y permeabilidad en que los textos sumerios del currículo escolar de época paleobabilónica fueron compilados y transmitidos.

La versión acadia paleobabilónica de *Gilgameš* de la Universidad de Yale está mal conservada en el punto que nos ocupa. Según una reciente monografía sobre las versiones paleobabilónicas de *Gilgameš* (Fleming y Milstein, 2010), todas ellas derivarían de un arquetipo acadio, hoy perdido, que narraría exclusivamente la expedición de Gilgameš y Enkidu al Bosque del Cedro: según este mismo estudio, este arquetipo sería una creación de nuevo cuño, obra de un autor influido, entre otras tradiciones, por *Gilgameš y Humbaba B*, y cuya obra, a su vez, ejerció poderosa influencia en el desarrollo de la versión *Gilgameš y Humbaba A*. Según los autores de este estudio, la arquetípica “narración acadia de Humbaba” carecería por completo del pasaje de la entrega de los guerreros por parte de Utu/Šamaš<sup>417</sup>. Sin embargo, ha de notarse que la súplica, el prólogo a la entrega de los guerreros tanto en el cuento de *Gilgameš y Humbaba* como en la versión de *Gilgameš* de Sîn-lēqi-unninni – es decir, en los dos extremos de la tradición sobre el viaje al Bosque del Cedro –, está también presente en la versión *Gilgameš* PB conservada en Yale (II.1.1.2.2): sería, por ello, sorprendente que no apareciera la entrega de los guerreros en esta última versión.

Como se ha intentado demostrar, en el episodio de la súplica al dios solar la solución más sencilla pasa por suponer que *Gilgameš y Humbaba A* influyó en la versión acadia paleobabilónica de Yale: lo que en *Gilgameš y Humbaba A* está implícito – que los siete guerreros son las armas de Gilgameš – parece ser ya explícito, a pesar de las lagunas textuales, en la recensión paleobabilónica de Yale. Posteriormente, en la versión de Sîn-lēqi-unninni, los vientos son ya las armas del héroe, no sus guías, y es nuestra opinión, expresada más largamente en las conclusiones de esta primera sección (II.1.4), que este es el origen de la reutilización del motivo de la creación de los siete seres por parte de Anu para justificar la creación de las armas del héroe que aparece en *Enūma eliš*.

---

<sup>417</sup> Fleming y Milstein (2010: 79-83).

Ha de señalarse, sin embargo, que en ninguna de las versiones de *Gilgameš* se narra, *stricto sensu*, la creación de los seres, sino sólo el proceso mediante el cual los mismos van a parar a manos de Gilgameš.

Muchos elementos se modifican a lo largo de los siglos, y la descripción de los guerreros se va aproximando cada vez más a la que puede hallarse en otros poemas, mientras que la que aparece en estos otros poemas toma sin duda elementos de la forma del mitema en *Gilgameš*. Se trata de dos tradiciones paralelas que, como imantadas, se atraen progresivamente, cada vez con más vehemencia, hasta acabar por ser indiferenciables en el primer milenio.

#### II.1.1.3. EL CILINDRO DE BARTON

El texto más antiguo en que se puede hallar el motivo de la cópula del cielo y de la tierra, y la creación subsecuente de siete seres, es el llamado *Cilindro de Barton*, un documento que data del final del período protodinástico o del principio de la época acadia, y que contiene un mito de muy difícil interpretación. Las dos primeras columnas del mismo, al menos, son de contenido cosmogónico, y narran cómo “el cielo conversó con la tierra” y “la tierra conversó con el cielo”, eufemismo evidente para describir la primigenia cópula de las dos entidades. Tras ello, hay una laguna textual, después de la cual se detalla cómo alguien, probablemente el Cielo<sup>418</sup>, deja encinta a la diosa Ninhursag – que representa, quizá, la Tierra – con “el semen de siete gemelos”<sup>419</sup>:

ii 4. igi-zid gal an-na (ii 5) nin gal <sup>d</sup>en-líl (ii 6) <sup>d</sup>nin-hur-saĝ-ra (ii 7) ĝèš mu-ni-dug<sub>4</sub>  
 (ii 8) ne mu-ni-sub<sub>5</sub> (ii 9) a maš imin (ii 10) š[à] mu-<sup>!</sup>na<sup>!</sup>-ni<sup>!</sup>-ru

ii 4. Con la gran sacerdotisa del cielo, la gran hermana de Enlil, con Ninhursag, copuló. La besó, y el semen de siete gemelos dejó en su matriz.

<sup>418</sup> El nombre del dios se ha perdido en la laguna textual. Según Alster y Westenholz (1994: 33 *ad* ii 7), dado que la diosa que resulta encinta es Ninhursag, el dios que la deja tal debería ser Enlil. Es posible, sin embargo, que aparezca aquí Ninhursag como otro nombre de la “Tierra” y, por tanto, su consorte sea el Cielo.

<sup>419</sup> CBS 8383 (*MBI* 1), según la edición de Alster y Westenholz (1994: 18, 26-27).

La identidad de estos siete gemelos no está clara, debido a las lagunas y oscuridades del texto. Cabe destacar, empero, que varias columnas después, en un episodio que parece ser independiente de este, algunos dioses deciden determinar el destino de “sus hijos” (ix 6 ‘*du mu*’ - *ne-ne*): estos hijos, que probablemente haya que identificar con los nacidos a Ninhursag a resultas de la unión con el cielo<sup>420</sup>, resultan ser varios vientos. El primero de ellos es el viento del norte, cuyo destino se decreta, asignando su *soplo* (*zi-zu*) al “médico real” (*a-zu<sub>5</sub> lu gal*)<sup>421</sup>; el segundo viento, cuyo nombre no puede leerse bien, es asignado como amigo al dios Enkimdu (x 9-12). El resto de nombres – si es que se describía la suerte de los siete hijos uno a uno – se ha perdido.

Este mito presenta, quizá por primera vez, la historia de la cópula del cielo y de la tierra, y del alumbramiento por parte de la segunda de siete gemelos que, quizá, sean de naturaleza aérea. No obstante, la comprensión del texto dista mucho de ser perfecta, y las frecuentes lagunas textuales impiden alcanzar una conclusión más firme.

## II.1.2 EL ENEMIGO DEL HÉROE

En los poemas analizados hasta aquí, la cópula del dios celeste y la diosa terrestre tiene como resultado la creación del armamento del héroe. Esta situación, como se ha dicho arriba, constituye una innovación sobre la *historiola* exorcística en la que el motivo se basa: pues, en ella, los nacidos del Cielo y de la Tierra son los enemigos, y no los ayudantes, del exorcista.

No obstante, en varios poemas épicos la *historiola* ha sido adaptada con su función primigenia, y el motivo narra el nacimiento del monstruoso rival del héroe, y no el de sus

---

<sup>420</sup> Nótese que Ninhursag se menciona en ix 7, la línea inmediatamente anterior a la expresión “sus hijos”.

<sup>421</sup> Así PSD A/1 207a; para Alster y Westenholz (1994: 22 y 29) se trataría de un nombre divino, Azulugal, por lo demás desconocido.

armas. A continuación se estudian tales poemas: en primer lugar, *Lugale* (II.1.2.1) y, a continuación, *Anzû* (II.1.2.2). Se estudiará, además, un poema épico que, aun sin contener una narración de la teomaquia, ha adaptado la misma *historiola*: se trata de la *Leyenda cutea de Narām-Sîn* (II.1.2.3).

#### II.1.2.1. LUGALE

En *Lugale* el nacimiento del ser monstruoso Asag, el enemigo de Ninurta, es relatado al dios, al comienzo de la obra, por su fiel arma Šarur<sup>422</sup>:

26. lugal-ĝu<sub>10</sub> an-né ki sig<sub>7</sub>-ga ĝèš im-ma-dug<sub>4</sub>

be-lu<sup>d</sup> a-num er-še-tum ba-ni-tum ir-ḫe-e-ma

27. <sup>d</sup>nin-urta ur-saĝ ní nu zu á-sàg mu-un-ši-in-tu-ud

a-na<sup>d</sup> min qar-ra-du la a-di-ri a-sak-ku ú-tal-lid-su

Sumerio: 26. ¡Mi rey!, Anu ha inseminado la verde tierra,

27. ¡Ninurta!, y ella le ha dado a luz a un guerrero intrépido, al Asag.

Acadio: 26. ¡Mi señor!, Anu ha inseminado la hermosa tierra,

27. y contra Ninurta, el intrépido guerrero, le ha dado a luz al Asakku.

Posteriormente, tras la primera batalla entre Ninurta y el Asag, que acaba en tablas, el arma Šarur vuelve a describir al héroe el aspecto de su enemigo: “ha sido en verdad fijado contra ti como una tormenta” (l. 267: ud-gin<sub>7</sub> ši-in-ga-an-dù || *kīma ūmi retika*) y “ha sido creado contra ti como un dios” (l. 271: diĝir-gin<sub>7</sub> mu-ra-an-dù). Ambos aspectos del Asag, el divino y el aéreo, quedan bien claros en esta descripción.

---

<sup>422</sup> *Lugale* 26-27, editado por van Dijk (1983a: 55). Sobre las diferencias entre la versión acadia y la sumeria (monolingüe y bilingüe) en este pasaje, véase Seminara (2001: 52-53 y 227 *ad* 27): este autor supone que, en la línea acadia, el adjetivo “intrépido” debe tomarse como epíteto de Ninurta, y no del Asakku. Sin embargo, pese a los escrúpulos de Seminara, la traducción del acadio como “el intrépido Asakku” es posible, dado que *lā ādiru* se usa por lo común en descripciones de enemigos (por ejemplo *Ee* II 87 // 111 // 138), y no de héroes. En tal caso, la anteposición al nombre no haría sino reflejar el orden sumerio. A pesar de ello, es más probable, a nuestro parecer, que la razón por la que Ninurta es objeto indirecto en la versión acadia sea que el traductor entendió que *lā ādiru* era un epíteto que se aplicaba a él: seguimos, por ello, a Seminara.

Por otro lado, la diferencia más importante entre la recensión sumeria bilingüe y la monolingüe es el verbo, que en la segunda es mu-(un)-ši-ib/íb-tu-ud y en la primera mu-un-ši-in-tu-ud, probablemente reflejando la versión monolingüe una mayor antropomorfización del *Asag*. Notas a líneas: en l. 26 Jacobsen (1988: 226 y n. 4) y Sjöberg (2002: 245 n. 30) proponen leer en sumerio ki sig<sub>7</sub>-ga, “la verde tierra”, propuesta que se sigue aquí.

Como se verá en las páginas siguientes, el texto de *Lugale* es bastante más parecido al de *Erra e Išum* (II.1.3) que al de *Enūma eliš*: en primer lugar, tanto en *Lugale* como en *Erra e Išum* aparece la Tierra (ki || *eršetu*) como coprotagonista, y Anu como su fecundador, frente a *Enūma eliš*, donde Anu es fecundador único. En segundo lugar, en ambos casos se detalla que la Tierra crea al ser (o los seres) “para él”, esto es, para Anu (*Erra*: *uldaššum-ma*, *Lugale*: *ūtallissu*, perf. Dt). Por otra parte, el hecho de que en ambas versiones sean seres demoníacos los engendrados en esta *historiola* nos sugiere que la semejanza entre ambos no se debe al azar, sino al uso por parte de Kabti-ilī-Marduk de *Lugale* como hipotexto para su poema.

#### II.1.2.2. ANZŪ

En el mito de Anzû, la *historiola* que se analiza en este capítulo es usada, al parecer, para describir el nacimiento del mítico adversario de Ninurta, la monstruosa ave Anzû. Sólo una de las múltiples versiones conservadas de este relato preserva la descripción del nacimiento del ave: se trata del comienzo de la versión “estándar” en el primer milenio. Situada al principio del relato, inmediatamente después de la introducción himnica dirigida a Ninurta, la historia se pone en labios de los dioses Igigi, que relatan al héroe el nacimiento del ave. Hasta ahora sólo se ha podido recuperar aproximadamente la mitad de cada línea<sup>423</sup>:

22. *a-na*<sup>d</sup> en-líl *a-bi-šú-nu* *qa[r-ra-di ma-lik-šú-nu* (?)]

23. *ma-ru-šu-ma ub-ba-lu* [*a-mat an-zi-i-ma* (?)]

24-25. *dam-qa zik-ra šu-pu*<sup>1</sup>-*u*<sup>2</sup> [o o o o o] | *i-na šár-šár šadê*(kur-i) *e-li*-[i o o o o o]

26-27. *ina ut-li-šá*<sup>d</sup> *a-nun*-[*na-ki* o o o o o] | *it-ta*-<sup>3</sup>*lad an-z*[*a-a* o o o o o o]

28. *šá-áš-šá-ru ap-p*[*a-šú* o o o o o]

22-23. A Enlil, su padre, el gue[rrero, su consejero], | sus hijos le refieren [las noticias sobre Anzû]:

24-25. «El dulce nombre excels[o ...]: | »en la elevada montaña Sierra [...]

<sup>423</sup> Anzû BE I 22-28 (conservado sólo en el ms. YBC 9842, que ha sido colacionado). Notas a líneas: en l. 22 se sigue la conjetura de Vogelzang (1988: 75-76 ad 22), el *qa[r* ha sido confirmado por colación. L. 23, restauración provisional (sobre *amātu* (*w*)*abālu* como “llevar una noticia”, véase CAD A/1 17-18). L. 24, Hallo y Moran (1979: 92 ad I 24), seguidos por Vogelzang (1988: 31) y Annus (2001: 19) reconstruyen *šu-u*[*š-ši-ra at-ta*], “¡presta atención tú!”. Aunque rara, la expresión está documentada en épica (*Atramḫasīs* PB III 19, 21); sin embargo, George (1991b: 146b) la descarta por colación del signo U[Z, y propone BU-x. L. 28 nótese el juego de palabras con el monte Šaršar.

26-27. »en su seno los Anunaki [...] | »nació Anzû [...]

28. »una sierra (era) su pico [...]

El relato de los dioses Igigi a Enlil en este pasaje es comparable al relato de Šarur a Ninurta en *Lugale* (véase el epígrafe anterior). Puede argumentarse que el monte Šaršar, una montaña equiparada en listas léxicas y otros lugares con el monte Bašar, esto es, Jebel Bišri, en la Siria central<sup>424</sup>, no sería descrito aquí como el lugar de nacimiento de Anzû, sino como su madre. La clave quizá resida en *ina utliša*, “su seno”, con un posesivo femenino<sup>425</sup>, referido sin duda al monte Šaršar, que en este texto asume el papel que, en otros ejemplos analizados (*Erra e Išum* y, especialmente, *Lugale* abajo), desempeña la tierra. Es probable que haya alguna relación entre este monte šár-šár y el término ki-šár, “tierra”, que en *Enūma eliš* aparece divinizado y como madre de Anu. De hecho, más adelante, en el relato que del nacimiento del ave hace Ea a Enlil, se dice que ésta ha sido concebida “por la vasta tierra” y, probablemente, por “los dioses del Apsû” mientras estos se bañan en las aguas de la entrada del templo de Enlil<sup>426</sup>:

50. *mìn-de-e-ma mē(a<sup>meš</sup>) šá n[é-reb ki-iš-ši-ka (?)]*

51. *ellūti(kug<sup>meš</sup>) mē(a<sup>meš</sup>) ilū(dingir<sup>meš</sup>) šu-ut a[p-se-e ir-mu-ku (?)]*

52-53. *i-ri-šu-ma er-še-tum šu-u[d-du-ul-tum (o o)] | i-na ka-a-pi šadē(kur-i) šu-ú-[ma it-ta-’-lad]*

50. De cierto que en las aguas de la en[trada de tu santuario],

51. en las aguas puras, los dioses de[l Apsû se bañaban].

52-53. Lo ha concebido la v[asta] tierra, | de los desfiladeros de las montañas [ha nacido é]l.

<sup>424</sup> Véase, sobre el monte Šaršar, George (2009: 12-14) y, especialmente, Woods (2009: 217-219).

<sup>425</sup> Sobre la significación del género de las montañas, véase van de Mieroop (2010: 421-422). También es posible, con CAD U/W 335b y otros, interpretar *šá* como relativo, *ina utli ša anun[naki ...]* “el seno de los Anun[aki ...]”, mas el sentido que resulta es menos satisfactorio. Sobre las palabras acadias para “seno”, y sus sentidos eufemísticos y simbólicos, véase Böck (2009b).

<sup>426</sup> *Anzû* BE I 50-53 (YBC 9842 [col.] // Di 2258). Notas a líneas: en l. 50 final restaurado con l. 64-65 y 78-79, donde se dice que Anzû, primero, y Enlil, después, se bañan (*ramāku*) en “puras aguas” (*kug<sup>meš</sup> a<sup>meš</sup>*) “a la entrada del santuario” (*né-reb ki-iš-ši*): se reconstruye en consecuencia, si bien libremente, el final de l. 51. La situación del nacimiento de Anzû “a la entrada del santuario” es sin duda una etiología para explicar la presencia de representaciones de este dios en los templos mesopotámicos (véase abajo p. 344 y n. 829). La lectura de Wilcke (2007b: 13 n. 28), *ellūti mē šamē*, resulta improbable por la escritura DINGIR<sup>meš</sup> (se esperaría AN-e). Una reconstrucción alternativa del final como *ilū šūt a[b-nu-u o o o]* sería igualmente posible: véase especialmente *Anzû* BE II 2, donde esta oración aparece en el discurso de Mami/Belet-ilī, y Steinkeller (2005: 20 n. 21) sobre Ea como padre de los Anunnaki. L. 52, reconstrucción de Hallo y Moran (1979: 81), aunque quizá el espacio sea demasiado amplio para *šuddultu*. En l. 53 se sigue la interpretación de Wilcke (2007b: 13 n. 28).

Podríamos identificar estos dioses del Apsû con los Anunnaki, que, en algunos textos, son asociados con esta región cósmica y con su soberano, Ea<sup>427</sup>. De esta manera el relato de este último dios a Enlil en este pasaje coincidiría con la narración del nacimiento del ave en I 22-28: el padre del ave serían los Anunnaki; la madre, la tierra (o la “montaña de la totalidad”). De hecho, el relativamente poco común sintagma *eršetu šuddultu*, “la vasta tierra”<sup>428</sup>, es, *si vera lectio*, un calco acadio del término sumerio *ki-šár*<sup>429</sup>: la tierra es, de nuevo aquí, la madre de Anzû; donde antes ejercía esa función la “montaña de la totalidad”, *šár-šár*, ahora es la “tierra de la totalidad”, *ki-šár*<sup>430</sup>.

Esta concepción acuática de Anzû representa sin duda una etiología de su nombre sumerio, <sup>d</sup>im.dugud<sup>mušen</sup>, relacionado con *murû*(im.dugud), “la tempestad”<sup>431</sup>. Anzû, de

---

<sup>427</sup> Sobre los Anunnaki como dioses del Apsu, véase especialmente *Erra e Išum* I 183-184: *ana šamê ellī-ma ana igigi anamdin ūrta* | *[urr]ad ana apsi anunnaki upaqquad*, “subiré al cielo para dar órdenes a los Igigi; bajaré al Apsu para controlar a los Anunnaki”. *[i-lu šu-ut a]p-si-°i [i]-ta-ar-du*, “los dioses del Apsû descendieron alejándose” (con Gt separativo) es la reconstrucción más probable de *Atrambasīs* PB I 18 (= NA [S] I i 2' [... dingir<sup>meš</sup> š]u\*-ut *ap-se-e* no requiere enmendación, *pace* Shehata (2001: 30)).

Nótese, sin embargo, que los textos acadios son pocos en noticias sobre el origen de estos dioses (Kienast, 1965: 143, 158), y los sumerios los hacen a menudo hijos de Anu (Falkenstein, 1965: 129-130; Maul, 1988: 113-114 l. 27): véase por ejemplo el comienzo del debate entre *La oveja y el trigo* (ETCSL 5.3.2): “en la montaña del cielo y de la tierra, cuando An dio a luz a los Anunna”.

<sup>428</sup> Fuera de nuestro texto, el sintagma está sólo documentado en (1) el *Gran himno a Šamaš* 28 (Lambert, 1960b: 126), (2) el *šu'ila* *Marduk* 19 17 (*KAR* 25 ii // *AOAT* 34 71) y (3) otro *šu'ila* a un dios cuyo nombre no se conserva (*OECT* 6 xxvii 12', col. en Mayer (Beaulieu y Mayer, 1997: 177)). Véase *CAD* Š/3 193b.

<sup>429</sup> Cf. *šá-ar ŠAR* = *šum-du-<sup>r</sup>ul* en la lista léxica *Idu* II 72, citada en *CAD* Š/3 193a.

<sup>430</sup> En otras tradiciones se dan distintas genealogías para el ave Anzû, por ejemplo en *Lugalbanda y el ave Anzû* 101 (ETCSL 1.8.2.2, editado por Wilcke (1969a: 102-103)), Anzû llama a Enlil “padre”. En l. 118, Lugalbanda dice que el “príncipe que asigna (los destinos)” (*nun hal-hal-la-ke<sub>4</sub>*, probablemente Enlil) es su “progenitor” (*pa-bíl-ga*).

<sup>431</sup> Según un reciente estudio (Zand, 2010), la escritura original de Anzû sería <sup>d</sup>im/ní-mi<sup>mušen</sup>, que sería substituida ocasionalmente durante el período de Ur III, y consistente y permanentemente desde época PB hasta el final de la escritura cuneiforme, por <sup>d</sup>im.dugud<sup>mušen</sup> por un proceso de “etimología popular” del nombre del ave: dado que *im.mi* no es una combinación de signos conocida, es substituida por la más común *im.dugud* = *murû*, “tempestad”, lo que viene provocado por la asociación de este ave con fenómenos meteorológicos ya desde época PD (Zand, 2010: 426-429).



hecho, aparece tomando un baño en numerosas ocasiones en textos literarios<sup>432</sup>; además, en estos mismos textos suele ser descrito como hijo de Enlil y nieto de Anu<sup>433</sup>.

Según la interpretación que se propone aquí, la narración del nacimiento de Anzû que aparece en la versión *Bîn šar dadmē* sería un trasunto del mito del origen del Asag en *Lugale*: al igual que en ese poema Anu fecunda la Verde Tierra (ki sig<sub>7</sub>-ga), y ésta da a luz al enemigo de Ninurta; en nuestro texto los Anunnaki, tomando el papel de Anu, producirían, junto con la “Vasta Tierra” (*eršetū šu[ddultu]*), al nuevo enemigo de Ninurta.

A esta descripción sigue en *Anzû* un pasaje extremadamente fragmentario, en que se nombran distintos vientos, que se analiza abajo en II.2.2.2.2.

Cualquier acercamiento a este texto es necesariamente especulativo en tanto no se descubran nuevos fragmentos. En cualquier caso, parece claro que en *Anzû* se halla una versión del motivo que se analiza en este capítulo: el paralelo más cercano sería el del nacimiento del Asag en *Lugale*, que se ha analizado arriba.

#### II.1.2.3. UNA TRADICIÓN SEMEJANTE: LA LEYENDA CUTEA DE NARĀM-SÎN

La composición llamada por los antiguos *Ṭupšenna pitē-ma*, “abre la caja de tablillas”, y designada en la Asiriología generalmente como *Leyenda cutea de Narām-Sîn*, presenta un paralelo de relevancia para el estudio de nuestro motivo. Este texto relata la lucha del rey acadio Narām-Sîn contra las hordas de enemigos y la consecuente destrucción del ejército real – destrucción, al parecer, sólo temporal, que será seguida por la victoria final del rey. Se conocen tres recensiones diferentes del poema: una de la primera mitad del segundo milenio, conservada en dos tablillas cuyo origen es probablemente Sippar, una de la segunda mitad del segundo milenio, preservada en varios

<sup>432</sup> Por ejemplo *Anzû* I 65 o *Lugalbanda y el ave Anzû* 117 (ETCSL 1.8.2.2, editado por Wilcke (1969a: 102-103)): sug-a a tu<sub>5</sub>-tu<sub>5</sub>-zu-a a-ne dug<sub>4</sub>-dug<sub>4</sub>, “retozas bañándote en los juncales”.

<sup>433</sup> Hruška (1975: 42).

fragmentos de Boğazköy y, finalmente, una del primer milenio, atestiguada en manuscritos de Nínive, Sultantepe y Kiš.

En este poema, los enemigos de Narām-Sîn, las temibles hordas de los Ummān-Manda, son descritos consistentemente como demonios. De hecho, el rey acadio concibe lo que se considera la prueba definitiva para determinar si el cadáver de un enemigo es humano o demoníaco<sup>434</sup>: «convoqué a un soldado para darle órdenes, | le entregué una daga y un punzón: | “rájalos con la daga y pínchales con el punzón: | si sale sangre, entonces son hombres como nosotros; | si no sale sangre, entonces son genios y demonios (*šēdū namtarū*), | demonios ‘avizor’ malvados, enviados de Enlil (*[utuk]kū rābiṣū lemnūte šipir ellil šunu*)”. | El soldado trajo este mensaje: “los he rajado con la daga, | les he pinchado con el punzón, y ha salido sangre”»<sup>435</sup>.

Estas consideraciones son relevantes cuando se considera la descripción del origen de estas hordas enemigas. Preservado sólo en la versión del primer milenio<sup>436</sup>, el texto relata cómo los siete reyes son creados por los grandes dioses<sup>437</sup>:

31. *šābū*(érin<sup>meš</sup>) *pag-ri iṣ-ṣur ḫur-ri a-me-lu-ti a-ri-bu pa-nu-šú-un*  
 32-33. *ib-nu-šú-nu-ti-ma ilū*(dingir<sup>meš</sup>) *rabūtu*(gal<sup>meš</sup>) | *ina qaq-qar ib-nu-ú ilū*(dingir<sup>meš</sup>) *a-lu-šú*  
 34-35. *ti-a-ma-tu ú-še-niq-šú-nu-ti* | *šà-sur-šú-nu<sup>d</sup> be-let-i-lí ú-ban-ni*  
 36. *ina qé-reb šadī*(kur-i) *ir-te-<bu>-u-ma i-te-eṭ-lu-ma ir-ta-šú-u mi-na-ti*  
 37-38. *sebeti*(imin) *šarrāni*(lugal<sup>meš</sup>-ni) *at-ḫu-ú šu-pu-u ba-nu-tu* | 6 *lim-àm um-ma-na-tu-šú-nu*  
 39. *an-ba-ni-ni abū*(ad)-*šú-nu šarru*(lugal) *umma*(ama<sup>1</sup>)-*šú-nu šar-ra-tu<sup>munus</sup> me-li-li*

31. Gente con cuerpos de murciélago, pueblo con rostros de cuervos,  
 32-33. los crearon los grandes dioses, y de la tierra donde los crearon los dioses son los ciudadanos.

<sup>434</sup> Sobre esta “prueba definitiva”, véanse las consideraciones de Haas (1980: 41) y Adalı (2011: 57-60). Véase también Westenholz (1999: 52 y n. 179), que encuentra un paralelo moderno a esta práctica.

<sup>435</sup> *Leyenda cutea de Narām-Sîn* BE 63-71, editada por Goodnick Westenholz (1997: 314-315, 344-346).

<sup>436</sup> Corresponde a B 26'-31' en la versión de Boğazköy (Goodnick Westenholz, 1997: 288-289), pasaje muy dañado.

<sup>437</sup> *Leyenda cutea de Narām-Sîn* BE 31-39, editada por Goodnick Westenholz (1997: 308-311, 338-340). Notas a líneas: L 31 sobre *iṣṣūr ḫurri* (buru<sub>5</sub>-habrud-da<sup>mušen</sup>) como “murciélago”, véase Reiner (1995: 87 n. 363) y Veldhuis (2004: 231-232 y n. 54); L 33 la última palabra es difícil: véanse las diferentes propuestas en Goodnick Westenholz (1997: 309 *ad loc.*) y Foster (2005a: 356 *ad loc.*). Se entiende aquí que la interpretación “es su ciudad (de ellos)” es imposible, pues se esperaría la forma *ālšunu*, mientras que los dos mss. conservados presentan *a-lu-šú*. Se toma esta forma aquí como un raro ejemplo de la forma *nisbada* del sustantivo *alū*, esto es, *ālū*, con el sentido de “ciudadano”, que aparece en ocasiones en literatura babilónica: véase Mayer (Deller, Mayer y Sommerfeld, 1987: 206). El posesivo *-šu* se refiere, pues, a *qaqqaru*: véase la traducción.

- 34-35. Tiamtu los amamantó, | la nodriza Bēlet-ili los embelleció,  
 36. en la montaña se criaron, maduraron, y ganaron en poderío.  
 37-38. Siete reyes hermanos, de espléndida factura, | 360.000 son sus tropas.  
 39. Anu-bānīni es su padre, el rey, su madre es la reina Mēlili.

A esto sigue la descripción de cada uno de los hermanos, comenzando por el “hermano mayor”, que se estudia en II.2.1.3.1.3.

Es evidente, en muchos aspectos, que este texto ha sido modelado de acuerdo a la *historiola* que se estudia aquí con el objeto de presentar a los enemigos como demonios. En primer lugar, es claro por la descripción detallada de los siete hermanos como continuación a la creación de los mismos, esquema tradicional del motivo. En segundo lugar, por la especificación de que se trata de siete reyes, hermanos de un mismo padre y una misma madre, lo que no puede dejar de llamar la atención por su similaridad con los otros pasajes estudiados. Esto, especialmente, si se tiene en cuenta que, en la versión de Boğazköy, son sólo seis reyes. Esta última versión, la de Boğazköy, es sin duda la original, como indica la correspondencia entre el número de reyes y el número de tropas: en Boğazköy son 6 reyes y 600 tropas, mientras que en la versión del primer milenio los reyes son 7, mientras que las tropas siguen siendo 6 (6 LIM, *i.e.*, 360.000)<sup>438</sup>. El número ha sido modificado por el autor de la versión del primer milenio para adaptar el texto a nuestra *historiola*<sup>439</sup>.

En tercer y último lugar, parece evidente que el autor intenta ajustar su historia a los esquemas del motivo en el linaje que para estos siete reyes propone. Se dice que son “ciudadanos” de las montañas que “en la montaña crecieron y maduraron”, lugar común en las descripciones de demonios y que aparece, con una formulación muy semejante a la de nuestro texto, en una de las descripciones de los siete demonios de *Udugbul*<sup>440</sup>. Además, lo que es más importante, se dice que son descendientes de Anu-bānīni. Numerosos autores

<sup>438</sup> Boğazköy B 7'-8' (Goodnick Westenholz, 1997: 286-287) = BE 37-38 (Goodnick Westenholz, 1997: 310-311).

<sup>439</sup> A pesar de ello, alguna forma de este motivo debía ya estar implícita al menos en la versión de Boğazköy, donde los reyes son creados por Ea en las montañas: véase Adalı (2011: 50-53).

<sup>440</sup> *Udugbul* V 156 (CT 16 15 v 10-11 y duplicados): anše-kur-ra hur-sag-ta è-a-meš | si-su-ú šá ina šadī(kur-i) ir-bu-u šū-nu, “son caballos criados en la montaña”.

han llamado la atención sobre la existencia de un rey lulubeo de este mismo nombre<sup>441</sup>, aunque sólo ocasionalmente se han señalado las dificultades de esta identificación: además de los problemas cronológicos<sup>442</sup>, el nombre de Anu-bānīni no aparece en las versiones paleobabilónica o hitita del poema. No aparece tampoco en ningún otro lugar del poema del primer milenio, lo que sería de esperar si fuera, según se desprendería de una interpretación literal, el cabecilla de la revuelta. Debe, pues, buscarse otra solución. Creemos aquí que el mismo autor que introdujo el motivo de la creación de los siete demonios en la última de las versiones seleccionó también, como cabeza de la lista, un rey cuyo nombre, “Anu es nuestro creador”, parecía, por las resonancias que de nuestra *historiola* ofrece, especialmente adecuado como progenitor de los siete reyes rivales de Narām-Sîn<sup>443</sup>.

Nos hemos detenido en este texto porque creemos que prueba de modo fehaciente que la *historiola* que se estudia fue utilizada en poemas narrativos escritos en dialecto babilónico estándar, y que la utilización de la misma pretende presentar ciertos elementos como demoníacos. De esto se desprenden importantes conclusiones, que serán presentadas al final del capítulo.

---

<sup>441</sup> El primero en proponer la identificación fue Hommel (1899), antes incluso de que se conociera que el protagonista de la historia era Narām-Sîn. Posteriormente, han propuesto identificar ambos Anu-bānīnis, entre otros, Gurney (1955: 95), Goodnick Westenholz (1997: 310-311 *ad* 39), Foster (2005a: 350 n. 2) y Adalı (2011: 50-56), este último con abundantes referencias bibliográficas.

<sup>442</sup> Es más que dudoso que el Anu-bānīni histórico fuera contemporáneo de Narām-Sîn: las dataciones más tempranas lo sitúan en la época acadia tardía; las más tardías, en el período Isin-Larsa temprano: véase Nasrabadi (2004: 291-292).

<sup>443</sup> La identidad de la madre de los siete reyes, Mēlīlī, nos resulta desconocida. Según Landsberger (Tadmor, Landsberger y Parpola, 1989: 44) se trataría de una diosa que aparece en “listas divinas tardías” (?), pero no ofrece ninguna referencia, y no hemos podido confirmar su existencia. Quizá se trate de una forma del nombre Bēlīlī, mas nada parece sugerirlo.

### II.1.3 *ERRA E IŠUM*

En las páginas anteriores se han estudiado poemas en que la *historiola* que nos ocupa tiene por cometido describir el nacimiento de las armas del héroe o de su enemigo. En los poemas del primer grupo (*Enūma eliš* y *Gilgames*), el motivo se usa para explicar la creación del armamento del héroe. En los del segundo grupo (*Lugale* y *Anzû*), en cambio, la *historiola* tiene el mismo cometido que en la literatura mágica: narrar el nacimiento del enemigo.

A continuación se estudia un caso peculiar, suerte de crisol de ambas tradiciones: se trata del poema babilónico *Erra e Išum*, donde se narra la destrucción de Babilonia por parte del dios de la peste, Erra, sirviéndose de siete guerreros, los Sebetti<sup>444</sup>, creados por el dios Anu. Se trata, por tanto, de armas, pero también de seres demoníacos. Nuestro poema aclara el origen de estos siete guerreros en un célebre pasaje<sup>445</sup>:

28. <sup>d</sup>*a-nu-um šar(lugal) ili(dingir<sup>mes</sup>) er-še-tu ir-ḫe-e-ma*  
 29. *sebet(imin) ili(dingir<sup>mes</sup>) ul-da-áš-šum-ma* <sup>d</sup>*imin-bi it-ta-bi z[i]-<sup>r</sup>kir<sup>1</sup>-šú-un*
28. Anu, el rey de los dioses, fecundó la tierra,  
 29. ésta le dio a luz siete dioses, a quienes puso por nombre “los siete”.

En este pasaje aparecen varios motivos que comparte con los demás textos analizados: inseminación de la tierra (*eršetu reḫû*), nacimiento “para Anu” de los (siete) dioses (*uldaššum-ma*) e imposición del nombre (*sebeti*). Posteriormente, siguiendo el esquema tradicional de los actos de creación en la literatura babilónica, Anu decreta las

<sup>444</sup> Hay cierta inseguridad sobre la manera adecuada de transcribir en acadio el sumerio <sup>d</sup>imin-bi (o dingir imin-bi). La idea de Landsberger (*apud* Reiner y Civil (1967: 217-218)) de transcribir dingir imin-bi || *ilū sebeti* no se halla libre de problemas: véase Wiggermann (2010b: 460-461).

<sup>445</sup> *Erra e Išum* I 28-29. Es de notar que el texto *SpTU* 1 30, un comentario a *Sagig* IV, cita este pasaje como apoyo al doble valor *eršetu*, “tierra”, y *sinništu*, “mujer”, propuesto para el logograma KI en *Sagig* IV 31: el cielo, entidad masculina, fecunda a la tierra, que es a la vez “tierra” (ki) y “mujer” (ki). Véase, sobre esta explicación, Lambert (1978/1979: 111a) y Frahm (2011: 105, 224). Geller (2010a: 146-147) sugiere que quizá la cita del pasaje de Erra en el comentario médico pretenda ejemplificar los ocasionales resultados negativos del sexo: su explicación resulta demasiado forzada.

funciones de cada uno de los siete seres en un pasaje que se analiza abajo, en II.2.1.3.

Finalmente, el dios celeste entrega los siete guerreros a Erra<sup>446</sup>:

40. *id-din-šu-nu-ti-ma ana d'èr-ra qar-rad ili(dingir<sup>meš</sup>) lil-li-ku i-da-ka*

41. *ki-i šá niš(un<sup>meš</sup>) da-ád-me hu-bur-ši-na eli(ugu)-ka im-tar-šu*

42. *ub-lam-ma libba(ša-ba)-ka a-na šá-kan ka-ma-ri*

43. *šal-mat qaqqadi(sag-du) ana šu-mut-ti šum-qu-tu bu-ul šakkan(d<sup>g</sup>gir)*

44. *lu-ú kakkū(giš<sup>meš</sup> tukul<sup>meš</sup>)-ka ez-zu-ti šu-nu-ma lil-li-ku i-da-a-ka*

40. Los entregó a Erra, el guerrero de los dioses: «¡marchen a tu flanco!

41. »Cuando el ruido de los habitantes de los poblados te resulte insoportable,

42. »y tu temperamento te empuje a diezmarlos,

43. »a asolar a los cabezas negras y con los animales salvajes a acabar,

44. »¡sean éstas tus armas iracundas, las que marchen a tu flanco!».

Se trata de un discurso cuidadosamente construido, con una llamativa epanadiplosis o “marco”<sup>447</sup>, que envuelve todo el discurso entre uno y otro *lillikū idāka*, “¡marchen a tu flanco!”. Esta frase es sin duda la clave del parlamento de Anu, y el germen de todo el discurso. Discurso que, por lo demás, no contiene sino motivos tradicionales, que aparecen en otros lugares de la literatura mesopotámica (como la cólera del dios ante el ruido de los hombres en l. 41<sup>448</sup>), y fraseología típica del poema de *Erra e Išum*: por ejemplo, la expresión *ana šakān kamāri*, “a diezmarlos” (línea 42), es un giro peculiar de nuestro poema<sup>449</sup>, como también es característico del mismo la contraposición de personas con animales salvajes (línea 43)<sup>450</sup>.

*lillikū idāka* es, pues, el centro del parlamento de Anu. La expresión es muy semejante a la que Anu dirige a Marduk en *Enūma eliš: mārī limmellū*, “hijo mío, ¡para que jueguen!”, v. II.1.1.1. Es también, al mismo tiempo, tan diferente de las expresiones que aparecen en otros poemas que quizá no fuera descaminado proponer que en *Erra e Išum* la exortación de Anu a Erra constituye un calco de la del mismo dios a Marduk en

<sup>446</sup> *Erra e Išum* I 40-44.

<sup>447</sup> Según la terminología usada por Vogelzang (1996: 174) en su análisis de este pasaje.

<sup>448</sup> Sobre *hubūru*, “ruido”, en el contexto de la aniquilación de la humanidad mediante el diluvio, véase recientemente Klein (2011: 156-157), con abundante bibliografía.

<sup>449</sup> Compárese *Erra e Išum* II 96 [= iii 9' en Black y al Rawi (1989: 118)]: *rubū(nun) marduk(d<sup>amar-utu</sup>) a-na šá-kan ka-ma-ri pa-ni-šū iš-ta-kan*, “el príncipe Marduk decidió derrotarlos”, lectura según reconstrucción propia.

<sup>450</sup> Véase el estudio sobre la contraposición entre personas y animales salvajes en Cagni (1969: 158-161).

*Enūma eliš*. Ambos contienen un estilo directo de Anu sin fórmula de introducción de discurso, inmediatamente después de la creación de los seres; ambas arengas contienen un optativo del que son sujeto las armas; ambos ocupan el segundo hemistiquio de un verso en que el primero sirve para especificar la entrega de las armas al héroe.

Se ha defendido que Kabti-ilī-Marduk, el autor de *Erra e Išum*, hace a Anu padre de las armas de Erra para proporcionar una motivación a la ira de este dios: en efecto, hasta el momento en que Anu le entrega a los siete guerreros junto con las instrucciones de aniquilar a los hombres, Erra parece inclinado más al reposo que a la guerra<sup>451</sup>. Esta idea debe revisarse a la luz de los intertextos que se estudian aquí: pues, aunque es cierto que los Sebetti aparecen en otros lugares como hijos del dios celeste<sup>452</sup>, el hecho de que Anu sea en *Erra e Išum* el progenitor de los mismos se debe atribuir al deseo del poeta de modelar su poema de acuerdo con otros textos mesopotámicos. Se volverá sobre ello al final de esta sección (II.1.4).

#### II.1.4 ORÍGENES: LA HISTORIOLA EXORCÍSTICA

Muchos encantamientos se abren con una pequeña porción narrativa que aclara los antecedentes del mal que aqueja al paciente: se trata de la llamada *historiola*, que detalla el origen de la enfermedad o demonio que lo ha infectado. Estas *historiolae* se mantienen más o menos estables a través de toda la historia de la literatura exorcística mesopotámica, y

---

<sup>451</sup> Así Hruška (1973: 6), quien defiende que, en *Erra e Išum*, Erra es presentado como inocente, siendo Anu y los Sebetti los culpables de la devastación. Véase también Krebernik (2008: 64).

<sup>452</sup> Véase especialmente Wiggermann (2010b: 462-464). En el *šu'la* llamado *Zappu 1* (BMS 8+ BMS 48+ K.9083, las tres piezas ha sido unidas por el autor y serán publicadas próximamente), se dice de estos dioses que “para destruir a los malvados os creó Anu (*ana ḥulluq lemnūti ibnūkinūši anu*). Este encantamiento muestra otros puntos de contacto con nuestra epopeya: así, los Sebetti son llamados “destruidores del ganado salvaje” (*mušamqitū būlim*, cf. *Erra e Išum* I 43, IV 147), y descritos como “turbadores de los mares” (*dāliḫū tamāti*, cf. *Erra e Išum* I 70, II 143, IV 148).

tienen paralelos claros en otras tradiciones mágicas<sup>453</sup>. Los males son presentados en estos textos como procedentes de sitios muy diversos, que tienen en común, sin embargo, el ser un ámbito diferente, acaso opuesto, a lo humano y a la civilización. Así, algunos conjuros describen cómo los demonios o enfermedades descienden de las estrellas<sup>454</sup>, otros explican que bajan de la montaña<sup>455</sup>, otros los pintan subiendo del Apsû o del Submundo<sup>456</sup>, etc.

Especialmente interesantes para este capítulo son las *historiolae*, conocidas desde la primera mitad del segundo milenio<sup>457</sup>, que narran el descenso de los demonios del cielo, y que los hacen hijos del dios celeste, Anu<sup>458</sup>. Así, en la serie exorcística *Udugbul*, de la que se ha hablado en el capítulo anterior (I.3), se dice<sup>459</sup>:

151. én ur-saĝ imin-na a-rá min-na-meš | qar-r[a-du si-bit-ti] a-di ši-na šu-nu

152a. a-ri-a dili-a-meš a-ri-a-na an-na-ke<sub>4</sub> tu-ud-da-meš

152b. šá re-ĥu-ut-su-nu iš-ta-at ina re-ĥu-ut<sup>d</sup> a-nim ib-ba-nu-ú šú-nu

151. Los guerreros son siete, dos veces;

152. mas su origen es uno solo: del mismo esperma de Anu fueron ellos creados.

En estos dos versos están reunidos dos de los motivos que se han estudiado arriba para la épica: el origen único de los demonios, y su prosapia en Anu. En varios textos se aclara que son nacidos del “esperma de Anu” (a an-na | reĥût anim<sup>460</sup>), o bien que se

<sup>453</sup> Véase, por ejemplo, arriba I.2.1 sobre los paralelos a la descripción de las enfermedades que soplan con el viento.

<sup>454</sup> Por ejemplo, Abusch (1987a: 33 n. 60); *Muššu’u* VIII 139-140, 154, 169, etc.

<sup>455</sup> Por ejemplo, *BAM* 574 iii 43: én šāru(im) el-lu šá ina šadê(kur-i) aš-bu man-un ub-lak-k[a] “¡Oh pura flatulencia, que reside en la montaña!, ¿quién te ha traído aquí?”. Véase también, por ejemplo, *Muššu’u* III 5-6.

<sup>456</sup> Véase, por ejemplo, Lambert (1974b: 296 ad I 56), o la gráfica descripción del ataque de varios demonios en *Ludlul* II 51-55, estudiada en II.3.2.3.1.

<sup>457</sup> Véase Cunningham (1997: 127-128).

<sup>458</sup> Véanse los pasajes y discusión en Stol (1993: 13) y Böck (2007: 107-108). Otras veces, los demonios son hechos hijos de Ea (por ejemplo *Muššu’u* V 31: <sup>d</sup>é-a ib-ni-šú-nu-ti eršetu(ki-tim) ú-rab-bi-šú-nu-ti, “Ea los creó, la Tierra los crió”). En ocasiones, además, se especifica que son enviados por Enlil desde el Ekur: véase Böck (2007: 108), quien señala que Lamaštu es llamada en ocasiones “hija de Enlil”; y Schramm (2008: 215), quien hace referencia además al envío de los demonios *namtaru* y *asakku* por parte de este dios en *Atramḥasis*. Sin embargo, *historiolae* que hagan a Enlil o Ea padres de los demonios son ciertamente más raras que aquellas que señalan a Anu como el progenitor.

<sup>459</sup> *Udugbul* V 151-152 (*CT* 16 15 iv 60-v 3 y duplicados).

<sup>460</sup> Por ejemplo *Udugbul* V 2 (*CT* 16 12 i 2-4).



trata de la “creación de Anu” (*binût anim*<sup>461</sup>). También a veces son llamados “mensajeros” (<sup>lú</sup>kiġ-gi<sub>4</sub>-a || *mār šipri*) de varios dioses, entre ellos, y muy prominentemente, Anu<sup>462</sup>.

Entre los demonios, son llamados “hijos de Anu” con preferencia los siete demonios malvados<sup>463</sup>: en un texto que contiene listas de septenas cósmicas, aparecen siete santuarios de Babilonia consagrados al Asakku que son designados, al final de la lista, como “siete santuarios, estaciones de los siete Asakkus, el hijo de Anu, derrotado por Ninurta”<sup>464</sup>: se recoge aquí, al parecer, la tradición de *Lugale*, según la cual Anu sería el progenitor del Asakku, quien a su vez será derrotado por Ninurta (véase II.1.2.1). Sin embargo, a diferencia de *Lugale*, el Asakku aparece como siete demonios, o como un demonio séptuple, semejante a *Udugbul* o *Erra e Išum*.

En la literatura exorcística se representa a Anu, pues, muy a menudo como padre de estas siete criaturas, coincidiendo en ello con los pasajes épicos estudiados. Mas no sólo Anu: en varios pasajes de *Udugbul* se especifica que la madre de los demonios es la Tierra. Así, por ejemplo, se dice que los siete demonios malvados son “producto de la Tierra, esperma del Cielo” (*ki-a dím-ma-bi a an-na-ke<sub>4</sub> | binû<t> erġeti reġût šamē*<sup>465</sup>). También, al principio de la cuarta tablilla de *Udugbul*<sup>466</sup>:

<sup>461</sup> A los Sebetti sin duda se refiere el incipit de la canción *luzzamur atġe binût anim*, “quiero cantar a los hermanos creados por Anu”, en *KAR* 158 i 30.

<sup>462</sup> Sobre los demonios como mensajeros de Anu, véase Schramm (2008: 214 *ad* 9/10). Cf. por ejemplo *Udugbul* XVI 12 (*CT* 16 19 27s y duplicados), donde, tras la descripción individual de cada demonio (véase arriba p. 69ss), se los describe en conjunto como “mensajeros del soberano Anu” (*imin-bi-e-ne <sup>lú</sup>kiġ-gi<sub>4</sub>-a an lugal-la-a-meš || sibittišunu mār šipri ša Anim šarri šunu*), semejante en *Udugbul* XVI [35] y 41. Sobre los demonios como mensajeros de Enlil, véase n. 458.

<sup>463</sup> Sobre la paternidad de este dios sobre los “siete”, véase Wohlstein (1976: 146-147).

<sup>464</sup> 7 *parakkū*(*barag*<sup>meš</sup>) *mazzāzū*(*ki*<sup>l</sup>(*KUR*)-*gub*<sup>meš</sup>) | *ša sebeti*(*imin*) *a-sak-ki mār*(*dumu*) <sup>d</sup>*a-nim* | *ki-šit-ti* <sup>d</sup>*nin-urta*, *KAR* 142 ii 8-10, ed. George (1992: 284-85) y Pongratz-Leisten (1994: 222). Existen otras listas de los demonios Asakku, y algunas de ellas enumean sus nombres, cuyo número varía de siete a nueve: véase un listado de los textos conocidos en Lambert *apud* Gurney (1989: 26 *ad* 1-3).

<sup>465</sup> *Udugbul* V 143 (*CT* 16 15 iv 42-43).

<sup>466</sup> La cita corresponde a *Udugbul* IV 1 (*CT* 16 9 i 1-2 // *UET* 6/2 392 o 8), mas esta frase es un lugar común en la literatura exorcística: véanse las referencias en Lambert (1976: 61 *ad* A 2-5), y la misma oración en *Udugbul* V 10 (*CT* 16 12 i 22-23). Por otra parte, otra referencia a siete seres hijos de la Tierra, al parecer, criados por el Cielo se puede hallar en *Lugalbanda en la cueva de la montaña* 59-70 (poema estudiado abajo, en p. 214 y ss.), donde se afirma que Lugalbanda es el octavo de estos guerreros. Mas, de tratarse del mismo motivo (como parecen indicar las fórmulas usadas), estaría profundamente modificado.

1a. é n a an-na a-ri-a-meš dumu ki in-ù-tu-da-a-meš

1b. šá re-*bu-ut* <sup>d</sup>a-nim re-hu-u mārū(dumu<sup>meš</sup>) i-lit-ti erṣeti(ki-tim) šú-nu

1. Del esperma de Anu son ellos el producto, los hijos paridos por la Tierra.

Esta misma genealogía se da para las armas del héroe en los poemas épicos: cabría preguntarse si esta transmisión de unidades textuales representa también una transmisión de funciones; esto es, si la *historiola* en los textos épicos analizados cumple el mismo cometido que en los conjuros en que se usa. Es más, cabría preguntarse si es apropiado incluso hablar de *historiolae* cuando se trata de textos épicos: para ello, ha de definirse el sentido y función de estas.

Las *historiolae* se han entendido tradicionalmente como un intento establecer un antecedente arquetípico para el combate del exorcista con el demonio mediante la descripción de un combate victorioso del dios con ese mismo demonio: se trata, en consecuencia, de garantizar al exorcista el poder que en tiempos míticos fue usado por el dios<sup>467</sup>. En las *historiolae* mesopotámicas analizadas, sin embargo, no se narra la derrota de los demonios por parte del dios, sino precisamente la creación de los mismos y la asignación de sus funciones.

Si seguimos la interpretación que toma las *historiolae* como un medio de transferencia de poder, podríamos explicar las que se han enumerado arriba como un intento de «someter la fuerza demoníaca a la esfera del mundo ordenado, dentro de la cual los magos, con los instrumentos del mundo ordenado, puedan combatirla»<sup>468</sup>. El exorcista, con las *historiolae*, establece un vínculo entre el tiempo del exorcismo y otro tiempo

<sup>467</sup> «[C]onfronted with an unresolved situation, the ritualist formulates, out of traditional terms and characters, a precedent in which the same situation is resolved. We might describe the process as a kind of “active analogizing”, afirma Frankfurter (1995: 466) en su estudio sobre *historiolae* en el mundo clásico.

<sup>468</sup> Böck (2007: 107-108), traducción del autor.

anterior – arquetípico –, quedando de ese modo la acción que pretende realizar unida al plano de lo divino<sup>469</sup>.

Como se estudiará al final de este trabajo (pp. 462 y ss.), hay otros numerosos puntos en que el modo de combate de los exorcistas se aproxima al del héroe épico: por ello, no es sorprendente que épica y magia compartan estas secciones narrativas de prolegómenos. Las afinidades entre uno y otro género son mayores o menores en cada texto; creemos, sin embargo, que la literatura babilónica percibía, al menos desde el final del segundo milenio, la *historiola* que hemos analizado como estrechamente ligada al género de la exorcística, o incluso definitoria del mismo: pues textos en principio independientes de la magia pueden quedar contaminados de todas las connotaciones de lo exorcístico mediante la simple referencia a la *historiola*. El texto que se ha estudiado arriba, la *Leyenda cutea de Narām-Sîn*, constituye un gráfico ejemplo de este caso.

---

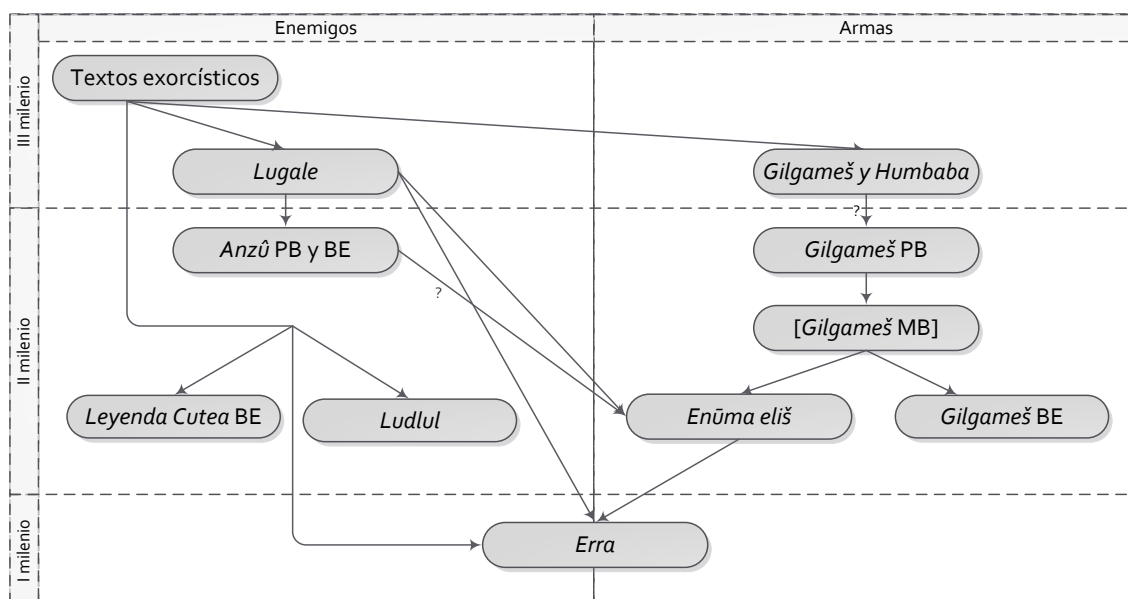
<sup>469</sup> «The historiola's link between times is not as important as its link between a human dimension where action is open-ended and a mythic dimension where actions are completed and tensions have been resolved» (Frankfurter, 1995: 466).

## II.1.5 CONCLUSIONES: LA CREACIÓN DE LAS ARMAS

A la vista de ejemplos tan desconcertantes como el del *Cilindro de Barton* (II.1.1.3), acaso la solución más prudente fuera abstenerse de cualquier conclusión: pues la sensación que se gana de este estudio es la de estar ante un mosaico al que le faltan aún numerosas teselas clave. Las conclusiones que se alcancen han de ser por ello provisionales, y sujetas a revisión. Hay, no obstante, razones para el optimismo: en particular, creemos que es posible reconstruir una red intertextual cuya malla, especialmente en los períodos más tardíos, es tan apretada que queda poco espacio para modificaciones.

La diferencia más llamativa entre los poemas analizados es la función radicalmente diversa que los vientos o demonios creados por Anu: mientras que en *Lugale*, *Anzû* y los textos mágicos el resultado de la cópula del cielo y de la tierra es el enemigo del héroe o del exorcista; en *Gilgameš*, *Enūma eliš* y *Erra e Išum* se trata de las armas que han de ayudar al héroe. Esta división está presente ya en los primeros estadios de la tradición, esto es, en los poemas sumerios *Lugale* y *Gilgameš* y *Humbaba*. Como se explicará abajo (II.2.3), esto ha de relacionarse sin duda con el carácter un tanto volátil de los seres creados por el Cielo y la Tierra, que tan pronto son enemigos del héroe como lo ayudan.

Hasta ahora se han hecho algunas referencias a la relación de algunos de los textos presentados entre sí. Se quiere ahora cerrar la primera parte de este capítulo con un estudio sistemático de la compleja red intertextual cuyos hilos esenciales se han intentado mostrar en las páginas anteriores. A continuación se presenta en modo de gráfico la que creemos es la red intertextual que se desprende de este estudio, tras lo cual se explicitan las relaciones en ella esquematizadas. El texto del *Cilindro de Barton*, tratado arriba en II.1.1.3, queda fuera de este esquema por los todavía indisolubles problemas que plantea.



Hemos establecido que el motivo que se analiza en este capítulo tuvo su origen en los textos exorcísticos: las razones son, por un lado, la “gramaticalidad” de la historia dentro de los diversos textos mágicos en que aparece frente a su “agramaticalidad” en los épicos en que se usa. Por el otro, la existencia de hipertextos que, al hacer uso del motivo, pretenden utilizar también las connotaciones que el mismo tiene en los textos exorcísticos, indicando por tanto que – al menos para los autores de la *Leyenda Cútea*, de *Ludlul* (II.2.1.3.1.2) y, hasta cierto punto, de *Erra e Išum* –, la *historiola* pertenecía al género de la magia.

En segundo lugar, hemos concluido que al menos dos textos sumerios sirven de puente entre los textos exorcísticos en que se originó la *historiola* y la literatura acadia. Se trata de, por un lado, *Lugale* – que toma del motivo la idea de que el enemigo del héroe es el resultado de la cópula del cielo con la tierra – y, por el otro, *Gilgameš y Humbaba* – que, sin mencionar el origen de los seres, afirma que se trata de “siete hermanos hijos de una misma madre”. Es decir, *Lugale* utiliza la primera parte de la *historiola*, mientras que *Gilgameš y Humbaba* usa la segunda.

A finales del tercer milenio, pues, la tradición exorcística ha encontrado dos caminos diferentes en la tradición épica: *Lugale* y *Gilgameš y Humbaba*. El primero inspira la

narración del nacimiento de Anzû en el mito que lleva su nombre, donde la *historiola* se sigue utilizando, como era su cometido en los textos mágicos, para describir el nacimiento del enemigo del orden cósmico.

En *Gilgameš y Humbaba*, el motivo se usa para describir los guerreros entregados por el dios solar a Gilgameš para guiarlo en su camino. Que se trata del mismo motivo en *Gilgameš y Humbaba* está claro no sólo por la descripción de los seres (II.2.1.1.1), semejante en muchos puntos a la contenida en la exorcística, sino también por casos evidentes de intertextualidad. El modo de transmisión a las ediciones paleobabilónicas acadias de *Gilgameš* no está aún claro, mas reaparece en las versiones mediobabilónicas periféricas del poema, esta vez un tanto transformado: se trata ya de vientos, y no guerreros. En el apartado siguiente se intenta explicar esta evolución.

Esta división entre textos que usan cada una de las dos partes de la *historiola* se mantiene invariable hasta los últimos siglos del segundo milenio. Es entonces cuando aparecen por primera vez reunificadas, en el poema babilónico *Enūma eliš*. Ambas partes aparecen, empero, muy modificadas: los seres no son ya creación del Cielo y de la Tierra, sino sólo de Anu – arriba (II.1.1.1) se ha especulado con la posibilidad de que esto obedezca a motivos teológicos. Además, se trata ya de vientos, no de demonios, pues el motivo no llega a *Enūma eliš* directamente desde la exorcística, sino filtrado por las diferentes versiones de *Gilgameš*.

Otros textos, compuestos probablemente en los últimos siglos del segundo milenio, usan la *historiola* tomándola directamente de la literatura exorcística: se trata de la *Leyenda Cútea de Narām-Sîn* (II.1.2.3, II.2.1.3.1.3) y de *Ludlul* (II.2.1.3.1.2). Que el motivo les llega sin haber sido filtrado por la tradición épica queda claro por el hecho de que los seres que con él se pretenden describir son – en ambos casos, *explícitamente* – demoníacos.

El corolario de esta red intertextual es también la última gran creación del genio literario babilónico: el poema de *Erra e Išum*. Éste hace uso de ambos componentes del motivo: la idea de que se trata de siete seres demoníacos, que le llega directamente de los textos exorcísticos, quizá inspirado por su uso en otros textos; y la idea de que ambos son

resultado de la cópula del Cielo y de la Tierra, que le llega, muy probablemente, de *Lugale*. La combinación de ambos elementos se hace, sin embargo, a través de *Enūma eliš*, como prueba el hecho de que estos seres sean en *Erra e Išum* ya las armas del héroe. *Erra e Išum*, el último gran poema mesopotámico, es en este sentido un compendio de la “corriente de la tradición”, pero también un buen ejemplo de creatividad aún en los últimos siglos de la literatura escrita en lengua babilónica: pues hace uso de las tradiciones como manera de responder a estas mismas tradiciones.

En suma, para el enemigo del héroe y para sus armas hay en la tradición épica mesopotámica un solo motivo: el que un poema lo use para uno o para el otro depende, exclusivamente, de cuál hipotexto haya resultado más exitoso en cada caso. Cualquiera que sea el caso, el siguiente punto de los diferentes poemas épicos en que los vientos tienen una función destacable es en la descripción de los pertrechos del héroe: como se estudia en el siguiente punto, el armamento con el que el intrépido guerrero se dirige al combate consiste, casi exclusivamente, de vientos.

## II.2 DESCRIPCIONES DE LAS ARMAS

- II.2.1 De los siete guerreros a los trece vientos
  - II.2.1.1. *Gilgameš*
  - II.2.1.2. *Enūma Eliš*
  - II.2.1.3. *Erra e Išum*
  - II.2.1.4. Conclusiones: De los siete guerreros a los siete vientos
- II.2.2 Ninurta y los vientos
  - II.2.2.1. *Lugale*: los vientos corceles
  - II.2.2.2. *Anzû*
- II.2.3 Recapitulación y Conclusiones: Descripciones de las armas

---

*Item ventos duodecim propriis appellationibus insignivit, cum prius non amplius  
quam vix quatuor ventorum vocabula possent inveniri.*

Eginhardo, *Vita Karoli Magni*, §29

Tras la creación viene la descripción. La segunda ocasión en que los vientos aparecen en los diferentes poemas épicos babilónicos, lo hacen formando parte de un listado: un heterogéneo y colorido catálogo de vientos, que forma el grueso de los pertrechos del héroe, y que interrumpe la narración del combate y ralentiza el ritmo de la historia, a la manera de las écfrasis homéricas. Estas listas integran los vientos de los cuatro puntos cardinales junto con prácticamente todos los nombres de vientos conocidos en la lengua acadia, incluyendo también varios neologismos creados *ad hoc*, a la manera de Carlomagno.

En efecto, en su *Vida de Carlomagno*, Eginhardo atribuye todo tipo de hazañas – militares, políticas, culturales y de otros tipos – al célebre rey franco. Una de las más curiosas está contenida en la cita que encabeza esta sección: sostiene nuestro autor que fue Carlomagno el primero en dar nombres propios a los doce vientos en el idioma vernáculo, “cuando antes no podían hallarse más que cuatro nombres de vientos, y esto con dificultad”<sup>470</sup>. El desarrollo de la literatura en antiguo alto alemán obligó sin duda a la introducción de neologismos para designar todos los vientos del compás.

Algo semejante debió suceder en la literatura babilónica. El paso de los siglos, con el continuo correr de la “corriente de la tradición” y el empuje de los afluentes intertextuales, expandió y modificó los poemas hasta darles, en los albores del primer milenio, la forma

---

<sup>470</sup> Véase Wentworth Thompson (1918: 54), quien analiza además los nombres de los doce vientos en antiguo alto alemán, los supuestamente inventados por Carlomagno.



definitiva con la que quedarán varados a la muerte de la lengua acadia. Esta versión final de los poemas es, con frecuencia, la más compleja de todas: también los catálogos de vientos de los poemas épicos se van complicando cada vez más a lo largo de los siglos, e incluyendo términos cada vez más oscuros, algunos de ellos claramente creados para la ocasión.

Sin embargo, la presentación de las armas del héroe como listas de vientos no es sino un estadio fugaz de una tradición milenaria, y su visibilidad se debe al hecho de que aparezca en los dos textos mesopotámicos más conocidos hoy día – *Gilgameš* y el *Poema de la Creación*. Es necesario, para conocer el origen, desarrollo y, también, el significado del motivo, estudiar los pasajes de estos dos poemas como parte de la larga tradición a la que pertenecen.

Esta larga tradición es especialmente visible en los diferentes estadios de la evolución de la narración de las aventuras del legendario rey Gilgameš. En el poema sumerio *Gilgameš y Humbaba*, probablemente escrito a principios del segundo milenio, no se habla de las armas del héroe, sino de siete “seres mixtos” (esto es, seres fabulosos que participan a la vez de lo divino y de lo demoníaco), cuya misión es guiar a Gilgameš y Enkidu en su camino al Bosque del Cedro. En las versiones acadias de la segunda mitad de este mismo milenio no se trata ya de “seres mixtos”, sino de vientos, y de vientos de combate: de ellos se sirve Gilgameš para derrotar a Humbaba. En las versiones posteriores, la lista de vientos que integran el armamento del legendario rey urukeo sigue creciendo, hasta alcanzar, en la versión del primer milenio, su forma definitiva y más rica.

En la primera sección de este apartado (II.2.1) se estudia esta centenaria evolución de los listados de vientos, haciendo para ello uso no sólo de las diferentes versiones de *Gilgameš*, sino también de *Enūma eliš* y del poema babilónico *Erra e Išum*. Estos tres poemas comparten una innovación: la *historiola* que se ha estudiado por extenso en II.1, donde se describe la cópula del dios celeste con la diosa terrestre y el consecuente nacimiento de su progenie, se utiliza en ellos para describir no el nacimiento del enemigo

– como ocurre en los textos mágicos de los que procede esta *historiola* –, sino el armamento del héroe.

En los textos que se estudian en la segunda parte de esta sección (II.2.2), por el contrario, la *historiola* conserva aún su función originaria: narrar el nacimiento del enemigo del héroe. Sin embargo, en los dos poemas de este tipo que se estudian aquí (*Anzû* y *Lugale*, ambos protagonizados por Ninurta) los vientos aparecen también como armas del paladín divino, y su descripción es semejante a la que aparece en los textos del primer apartado. También en este caso es posible observar la evolución diacrónica de las descripciones de las armas del héroe: originariamente descritos como “seres mixtos” en *Lugale*, en las versiones más recientes de *Anzû* aparecen transformados en los vientos de los cuatro puntos cardinales, sin duda por la influencia de poemas como *Gilgameš* o *Enūma eliš*.

En ambos grupos de textos, pues, son las armas del héroe de naturaleza meteorológica. Es de suponer, por tanto, que su naturaleza “ventosa” no les ha sido conferida a las armas por la *historiola*, sino que es inherente a las mismas. Mas la razón por la que los héroes se sirven de los vientos como armas no es, en principio, evidente. La investigación que aquí se presenta concluye que se debe al prurito de los poetas babilónicos de presentar la teomaquia como un nuevo Diluvio: pues el Diluvio es, en Mesopotamia, el símbolo por excelencia del poder destructivo de los dioses. Al igual que, en los relatos babilónicos del Diluvio, los vientos son mucho más relevantes que las aguas<sup>471</sup>, también en las descripciones de las teomaquias son los vientos la principal arma de los dioses.

---

<sup>471</sup> Véase abajo II.2.1.1.6.

## II.2.1 DE LOS SIETE GUERREROS A LOS TRECE VIENTOS

En los poemas estudiados en esta sección (*Gilgameš*, *Enūma eliš* y *Erra e Išum*) se proporciona una alta alcurnia a las armas del héroe: se las hace hijas del dios celeste y la diosa terrestre, resultado de su cópula en la noche de los tiempos. Esta etiología, como se ha propuesto arriba (II.1.4), era en principio empleada en textos exorcísticos para describir la creación de demonios, pero es usada por primera vez en el poema sumerio *Gilgameš* y *Humbaba* para narrar el origen de los “guerreros” que han de acompañar a Gilgameš en su expedición al Bosque del Cedro. Posteriormente, en algún momento de la transmisión del *Gilgameš* acadio, estos seres – en principio, guías – se transforman en las armas del héroe urukeo, y como tales se mantienen a lo largo de las diferentes versiones del poema y se transmiten a *Enūma eliš*. El poema *Erra e Išum*, aun participando de esta misma tradición a través de *Enūma eliš*, bebe también directamente de la tradición exorcística, que se transmite sin interrupción, en la forma de *Udugbul* y otras series, a lo largo de toda la historia de la literatura cuneiforme, desde al menos la época acadia hasta el período helenístico (I.3).

Estos tres poemas – *Gilgameš*, *Enūma eliš* y *Erra e Išum* – no copian de modo servil la forma del motivo de su hipotexto respectivo, sino que todos ellos muestran, en mayor o menor medida, innovaciones. Se estudian aquí los tres, independientemente primero y como miembros de una misma tradición después.

En las páginas que siguen se tratan, en primer lugar, las listas de vientos de las diferentes versiones del poema de *Gilgameš* (II.2.1.1), desde el poema sumerio *Gilgameš* y *Humbaba* hasta la versión babilónica del I milenio. Se intentará estudiar entonces no sólo los problemas de las diferentes versiones, sino también la evolución del motivo a lo largo de los siglos. En segundo lugar, se describe la lista de vientos del poema *Enūma eliš* (II.2.1.2). Aunque este poema, a diferencia de *Gilgameš*, no cuenta con precursores, muchos puntos permiten entrever el crisol de hipotextos que le subyacen. Finalmente, la sección concluye con el análisis del pasaje de *Erra e Išum* que describe los siete seres creados por el dios celeste como armas de Erra (II.2.1.3), la última aparición del motivo en

la literatura babilónica. Se analizan, además, otras septenas semejantes en la literatura mesopotámica (II.2.1.3.1), en la idea de que un análisis de las mismas ha de facilitar la dilucidación de la función de la *historiola* exorcística en su nuevo contexto épico.

#### II.2.1.1. *GILGAMEŠ*

Los objetos con los que el dios solar presta su ayuda a Gilgameš al inicio de su expedición al Bosque del Cedro varían en las diferentes versiones de la historia: mientras que en el poema sumerio *Gilgameš y Humbaba* se trata de seres encargados de guiar a Gilgameš y Enkidu, en las versiones mediobabilónica y babilónica estándar se trata de vientos usados por Šamaš para inmovilizar a Humbaba. A esta evolución contribuyeron numerosos intertextos de distinta naturaleza, desde listas léxicas hasta otros poemas épicos. Sin embargo, como se estudiará más abajo, el principal intertexto del combate de *Gilgameš y Humbaba* parece haber sido el relato del Diluvio contenido en el poema babilónico *Atramḫasīs*: varios de los poco comunes nombres de vientos que aparecen desencadenando el Diluvio en este poema van siendo tomados de este texto, uno a uno, a lo largo de las distintas versiones de *Gilgameš*.

A continuación se estudian, en primer lugar, cada una de las etapas del poema en las que se conserva una descripción del regalo del dios solar (II.2.1.1.1-II.2.1.1.3). Posteriormente, se examinan dos listas de vientos estrechamente relacionadas con las del *Gilgameš* BE: la contenida en un pequeño fragmento emariota (II.2.1.1.5) y la que, en *Atramḫasīs*, enumera las tormentas que toman parte en el Diluvio (II.2.1.1.6). Finalmente, se trata de establecer la relación de unas recensiones con otras, y de dilucidar las causas de su centenaria transformación (II.2.1.1.7).

##### II.2.1.1.1. *GILGAMEŠ Y HUMBABA*

Los siete asistentes que Utu entrega a Gilgameš en el relato sumerio *Gilgameš y Humbaba* son descritos por extenso en muy pocos manuscritos: la versión conservada en la mayoría de ellos contiene únicamente la línea que describe al primero de los siete

guerreros, el hermano mayor<sup>472</sup>. El catálogo del resto de guerreros está muy dañado en la mayoría de los ejemplares: se ha intentado aquí una reconstrucción maximalista, teniendo en cuenta los nuevos manuscritos que han aparecido en los últimos años<sup>473</sup>:

36. ur-saĝ dumu ama dili-me-eš imin-me-eš  
 37a-b. diš-àm šeš gal-bi palil nam-šul-a<sup>o</sup> [o o] | šu piriĝ-ĝá umbin hu-rí-in-na  
 38a. min-kam-ma <sup>urudu?</sup>ĝíri<sup>?ku6</sup>-a úr hur<sup>!</sup>(AH)-saĝ-e ʿx<sup>1</sup>-[o o]  
 38b. muš-šà-tùr ka-an-ša-ša ʿx KU<sup>1</sup> šu-uš  
 39a. eš<sub>5</sub>-kam-ma ʿhur<sup>1</sup>?-saĝ<sup>?</sup> kalam šu ĝál-la-ni ʿx<sup>1</sup> [o o]  
 39b. muš-ušumgal muš ʿx-x<sup>1</sup>-la-ni ʿx x<sup>1</sup>  
 40a-b. limmu<sub>5</sub>-kam-ma [...] | ø (|| á-ni) izi bar<sub>7</sub>-bar<sub>7</sub>-[ra (o) k]u<sub>4</sub>-r[a?-(o)]  
 41a. iá-kam-ma te-te é-sa<sup>1?</sup>-ʿad<sup>1?</sup> x [o]  
 41b. muš-saĝ-kal šeg<sub>11</sub>-gi<sub>4</sub>-a ø (|| ʿx-x<sup>1</sup>) hur-saĝ(-ĝá) dar-dar  
 42a. àš-kam-ma <sup>ĝeš</sup>ràb ki-bala hur-saĝ i[m-gíd-gíd-dè (?)]  
 42b. a-ĝi<sub>6</sub>-ø||a du<sub>7</sub>-du<sub>7</sub>-gin<sub>7</sub> kur-ra gaba ra-ra  
 43a. inim-kam-ma [o o o o o o kal]am-ma dul-la  
 43b. nim-ĝin<sub>7</sub> ì-ĝír-ĝír-re ø (|| da-bi-šè) lú nu-te-ĝe<sub>26</sub>-e

36. Son guerreros hijos de la misma madre, son siete:  
 37a. el primero, su hermano mayor, el paladín de la juventud [...];  
 37b. tiene zarpas de león y garras de águila;  
 38a. el segundo [...] la *daga* en el seno de la montaña,  
 38b. es la imbatible serpiente *muššatur*, que [...] paraliza.  
 39a. El tercero es (aquel) a quien los *montes* y el país *prestan pleitesía* [...],  
 39b. el dragón *ušumgal*, la serpiente [...];  
 40a-b. el cuarto [...], | ø (|| su diestra) es el ardiente fuego [...] *que entra en* [...].

<sup>472</sup> Véase la partitura del texto en Edzard (1991: 179-181) y Delnero (2006: 2416-2418). La versión *Gilgameš y Humbaba B* sí contenía la descripción de los guerreros: véase Edzard (1993: 20-21). Además, los manuscritos de Nippur contienen una versión de la descripción de los guerreros más amplia que la del ms. de Kiš y que la versión de *Gilgameš y Humbaba B*, en tanto que añade un hemistiquio nuevo a cada verso, llamado aquí *a*.

<sup>473</sup> *Gilgameš y Humbaba A* 37-43 (B [38]-44), editado por Edzard (1990; 1991), *ETCSL* 1.8.1.5 y 1.8.1.5.1 (2000) y Delnero (2006: 2395-2473). Véase el estudio del pasaje de Civil (2003), y la reciente traducción de Fleming y Milstein (2010: 182-205). Los manuscritos NiW y KiA (Edzard) = N<sub>III8</sub> y K<sub>I</sub> (Delnero) han sido colacionados en fotografía. Tres nuevos manuscritos del pasaje han sido publicados como *BPOA* 9 n° 63-64 (Peterson, 2011: 78-84), y otro más, procedente del museo Spurlock (Urbana, Illinois), puede verse en la foto *CDLI* n° P421317.

Notas a líneas: L. 38b se entiende šu-uš = *mašādu*, véase *CAD* M/1 351a. El final de KiA continúa siedo misterioso, a pesar del nuevo join de NiV. L. 39b el ms. KiA fue colacionado por Edzard (1991: 232-233 n° 6). L. 41a Wiggermann (1997: 37 n. 34) propone leer en NiN TE<sup>2</sup>-TEgunú<sup>2</sup>. Nuestra propuesta de lectura considera que 41a y 42a forman un paralelismo, semejante al de *Muššu* I 9: [šū-b]i <sup>ĝeš</sup>és-sa-ad ĝiri-bi <sup>ĝeš</sup>rab-mah-ʿe<sup>1</sup> || [qā]ssu nabbalu šēpšu nardappum-ma, “su mano es una trampa, su pie una añagaza”. L. 41b la colación de UrA puede hallarse en Edzard (1991: 232-233 n° 7 y 8), George (2003: 9 n. 25: zú/eme-ʿbi<sup>1</sup>\*) y Ludwig (2009: 66: [muš-s]aĝ\*-kal). La lectura šeg<sub>11</sub>(KAXBALAG/DÚB) gi<sub>4</sub>-a es usada por Peterson (2011: 79) para restaurar la parte rota del ms. NiGGG, pero no aclara de dónde procede.

- 41a-b. El quinto *es la trampa* [...] | la serpiente *muššaĝkal*; que con su alarido divide la montaña.  
 42a. el sexto es la añagaza *di[spuesta]* contra la tierra rebelde, contra la cordillera:  
 42b. como una ola que se riza bate las faldas de la montaña.  
 43a-b. El séptimo [...] cubre la tierra, | fucila como un rayo: nadie puede acercarse ø (|| a su lado).

Varios de los guerreros son aquí tratados como serpientes. La descripción del primero de ellos pertenece a la imaginería del *mušbuššu*, que es a menudo descrito y representado con garras de águila y zarpas de león<sup>474</sup>. El segundo ser es identificado como la serpiente *muššatur*, literalmente “serpiente seno”, que en *Enūma eliš* y otros textos relacionados aparece como uno de los enemigos de Marduk<sup>475</sup>. El tercero es el dragón *ušumgal*, serpiente descrita habitualmente en los textos literarios sumerios como aterradora, y a menudo pintada como cubierta de sangre o veneno<sup>476</sup>. La descripción del cuarto ser se ha perdido en parte; mas el quinto es también una serpiente, la llamada *muššaĝkal*, literalmente “excelsa serpiente”<sup>477</sup>.

Para la descripción de los otros dos guerreros se usan motivos procedentes de la literatura exorcística: así, el sexto es un “cepo dispuesto contra la tierra rebelde”, imagen esta común en las descripciones de demonios<sup>478</sup>, quizá por su alevoso modo de actuación. También se dice que es una “ola”, metáfora comúnmente usada no sólo para describir a demonios<sup>479</sup>, sino también a dioses como Ninurta<sup>480</sup>. El séptimo guerrero “fucila” como un

<sup>474</sup> Sobre la identificación del primer ser de *Gilgameš* y *Humbaba* con el *mušbuššu*, véase Lambert (1985: 87; 1987b: 45 n. 19) y Wiggermann (1993/1997b: 456b; 1997: 36-37 n. 34). Esta imaginería se aplica también a otros “seres mixtos”, como el *ušumgal*: así, en el himno *Ninurta E* (CBS 11859 [BE 29 4] = *ETCSL* 4.27.05, no editado en línea), el dios Ninurta es descrito en r 4 como “dragón *ušumgal* de zarpas de león y garras de águila”.

<sup>475</sup> Sobre la serpiente *muš-ša-tùr* || *bašmu*, véase Wiggermann (1992a: 168).

<sup>476</sup> Véase Sjöberg (2003: 265-266) sobre el *ušumgal* en la literatura sumeria.

<sup>477</sup> Sobre esta serpiente, véase Wiggermann (1997: 37 n. 34).

<sup>478</sup> Por ejemplo *Muššu'u* I 9: [š-u-b]i ġ<sup>eš</sup>és-sa-ad ġiri-bi ġ<sup>eš</sup>rab-mah-<sup>r</sup>e<sup>1</sup> || [qā]ssu *nabbalu šēpšu nardappum-ma*, “su mano es una trampa, su pie una añagaza”. Nótese que es posible entender el segundo hemistiquio de la línea de *Gilgameš* y *Humbaba* en paralelismo con el primero, si se toma gaba-ra-ra como “cepo” (ac. *rappu*; sobre la – rara – equivalencia véase Maul (1988: 301 ad 17) y *CAD* R 160a), con cópula enclítica, “en la montaña es un cepo semejante a una ola rizada” o, incluso, “es una ola rizada, en la montaña es un cepo”.

<sup>479</sup> Véase, sobre las descripciones de demonios como olas, *PSD* A/1 85a. Véase, además, *Compendio* 3 17s (Schramm, 2008: 34-35, 104-105, 200 ad 17/18): a-ġi<sub>6</sub>-a-ġin<sub>7</sub> zi-zi a-ġi<sub>6</sub>-a-ġin<sub>7</sub> [ġ]á-ġá || *kīma aġi innassaġ kīma aġi išakkan*, “como una ola se alza y como una ola se abate”; *Saggiga* IX 111-112 (*CT* 17 21 102-103 // *SpTU* 2 2 111-112): saġ-giġ a-ġi<sub>6</sub>-a-ġin<sub>7</sub> mu-un-du<sub>7</sub>-du<sub>7</sub>-de<sub>3</sub> || *murus qaqqadi kīma aġi ittakkip*, “la

rayo: como se ha indicado arriba (p. 73), la literatura exorcística mesopotámica compara a menudo la acción de los demonios con relámpagos.

La descripción de estos siete guerreros encaja bien, por varias razones, en el heterogéneo grupo de los “seres mixtos” (*Mischwesen*), una clase de seres sobrenaturales que son ni dioses ni demonios, pero que participan, hasta cierto punto, de ambas categorías<sup>481</sup>. Varios de los elementos de la descripción analizada convierten a nuestros guerreros en miembros de este selecto grupo: en primer lugar, el hecho de que sean descritos como serpientes que “sirven al señor Ningišzida”<sup>482</sup>, dios a menudo tomado por señor de las serpientes-dragón<sup>483</sup>. En segundo lugar, los claros aspectos astrales visibles en su descripción, sobre los que varios autores han llamado la atención<sup>484</sup>. Por último, el uso para su descripción de motivos procedentes de la literatura exorcística, que responde sin duda al carácter fronterizo de estos seres, cuya naturaleza no acaba nunca por definirse en la teología mesopotámica<sup>485</sup>.

---

cefalea embiste como una ola”; *Udugbul* XIII-XV 10: a-ab-ba-ke<sub>4</sub> a-ĝi<sub>6</sub>-a-meš || *ina tâmti agû šunu*, “(los siete demonios malvados) en el mar son una ola”.

<sup>480</sup> Véase por ejemplo *Lugale* 124, *Anzû* I 7, *Himno a Ninurta en la fatiga* 9 (Mayer, 1992), etc.

<sup>481</sup> Wiggermann (1993/1997a: 231a).

<sup>482</sup> [... s] úg-ge-eš en <sup>d</sup>nin-ĝeš-z[i-da], según un nuevo manuscrito del texto, editado por Peterson (2011: 79 y 83).

<sup>483</sup> Sobre Ningišzida en esta función, véase Wiggermann (1993/1997b: 458; 1997: 39-41).

<sup>484</sup> Así por ejemplo Wiggermann (1992a: 157; 1993/1997a: 230a) y Steiner (1996: 207), que se apoyan principalmente en Gilgameš y Humbaba B 45: e-ne-ne an-na mul-la-me-eš [k]i-a har-ra-an zu-me-eš, “estos en el cielo rielan, en la tierra conocen los caminos”, seguidos por George (2003: 9: “constellations”; 306 *ad* 67-68: “zoomorphic constellations”). También Civil (2003: 78-79) hace hincapié en que no se los debe considerar «some sort of monsters», sino «guide[s] and protector[s] of the traveler». Especula, además, sobre la posibilidad de que la descripción de cada guerrero correspondiera a una constelación distinta.

<sup>485</sup> Véase Wiggermann (1992a: 153): «For the monsters, outlaws by nature, it is only a small step from unpredictable servant to rebel, and from rebel to defeated enemy».

*LUGALBANDA EN LA CUEVA (LUGALBANDA I)*

Al hilo del análisis de los siete seres de *Gilgameš y Humbaba*, y antes de pasar a estudiar las versiones acadias de *Gilgameš*, conviene analizar aquí brevemente otro poema con un pasaje estrechamente relacionado: *Lugalbanda en la cueva*<sup>486</sup>. Este texto describe cómo Lugalbanda, abandonado a su suerte en una cueva en las montañas tras caer enfermo durante la expedición del rey de Uruk, Enmerkar, contra la ciudad de Aratta, logra sobrevivir tras orar al Sol y a la Luna. El poema presenta aún numerosas dificultades en muchos pasajes: especialmente oscuro es el final, donde aparece una serie de seres de carácter demoníaco que son descritos *in extenso*. Estos seres son llamados “ayudantes” del dios de la tempestad<sup>487</sup>, y pintados como tormentas que marchan contra la tierra rebelde<sup>488</sup>, al igual que los vientos de Ninurta en *Lugale* (II.3.1.3): como estos, su ataque es comparado con un huracán<sup>489</sup>. Realizan, además, acciones que en otros lugares son características de los demonios: así, “entran en todas las casas” (l. 412), “rondan todas las calles” (l. 413) o “encadenan las jambas de las puertas” (l. 421). Inmediatamente después de la descripción de estos seres, se menciona a Utu, quien, aparentemente, lanza un conjuro sobre ellos. Siguen una serie de líneas fragmentarias, al final de las cuales se reanuda la descripción de ellos como “las siete antorchas de la batalla”<sup>490</sup> que “fucilan como un relámpago”<sup>491</sup>. Son muchos, pues, los puntos de contacto de esta descripción con la literatura exorcística: esto lleva a B. Alster (2005: esp. 66) a interpretar que estos seres son demonios, contra los cuales protegen a Lugalbanda el Sol, la Luna y Venus, que habrán a la postre de rescatarlo de las montañas y devolverlo a sus compañeros.

<sup>486</sup> No existe ninguna edición crítica de este poema. Pueden hallarse ediciones eclécticas en *ETCSL* 1.8.2.1 y Vanstiphout (2004: 99-131). Se siguen aquí las interpretaciones y conclusiones de Alster (2005) sobre el final del poema.

<sup>487</sup> L. 401: <sup>d</sup>iškur-ra á-tah-a-ni-me-eš, “son ayudantes de Iškur”.

<sup>488</sup> Ll. 404-405: ki-bal hul gig <sup>d</sup>suen-na-šè ud-dè du-du-e-me-eš | lú ud-dè du-du-e e-ne-ne hé-en-na-me-eš, “como una tempestad marchan contra la tierra rebelde, odiada por Suen, | los que como una tormenta marchan, ¡son ellos!”.

<sup>489</sup> L. 411: si-si-ig sim <sup>mušen</sup>-sim <sup>mušen</sup> <sup>d</sup>utu-ka úr-ba šu mi-ni-in-húb<sup>1</sup>, “un huracán que, con las golondrinas de Utu gira desde su base”, leída según la interpretación de Katz *apud* Alster (2005: 67 *ad loc.*).

<sup>490</sup> L. 471: izi-ĝar mè inim-me-eš.

<sup>491</sup> L. 467: zú-kéš-da nim-gin<sub>7</sub> mu-un-ĝír-ĝír-re-dè-eš, “la tropa fucila como un relámpago”, cf. *Gilgameš y Humbaba* A 43b (II.2.1.1.1).



Aunque es probable que se trate de otra forma del mismo motivo que en *Gilgameš y Humbaba*, por lo que se conserva del poema estos seres no parecen ser enviados para proteger a Lugalbanda, sino que más bien parecen amenazarlo. La naturaleza no del todo definida de los “seres mixtos” queda así de manifiesto: a pesar de que sus descripciones son muy semejantes, en *Gilgameš y Humbaba* son los guías del héroe, mientras que en *Lugalbanda* aparecen como sus enemigos. Sobre ello se habla más por extenso abajo, en II.2.3.

#### II.2.1.1.2. *GILGAMEŠ* HITITA (*CTH* 341.III), TABLILLA I §21

La versión hitita de *Gilgameš* es especialmente relevante para la reconstrucción de la historia de la transmisión de los poemas sobre el rey urukeo, tarea que en la segunda mitad del II milenio se ve dificultada por la escasez de manuscritos babilónicos. En efecto, fuera de las pocas líneas fragmentarias del *Gilgameš* paleobabilónico de la Universidad de Yale (II.1.1.2.2), ninguna versión acadia de la primera mitad del segundo milenio a.C. conserva una descripción de las armas que a Gilgameš proporciona Šamaš. Es más, ninguna versión acadia paleobabilónica preserva la narración del combate entre Gilgameš y Humbaba. La versión hitita es, junto a la babilónica de Ugarit, el primer testigo de la versión acadia de la misma.

A continuación se presenta el texto hitita, que, a juzgar al menos por las numerosas palabras acadias dejadas sin traducir, parece en nuestro pasaje más traducción que paráfrasis<sup>492</sup>:

- 7'. nu <sup>d</sup>GIŠ-GIM-MAŠ-aš A-NA <sup>d</sup>UTU ŠA-ME-E m[e-mi-iš-ke-ez-zi (?)]  
 8'. ka-a-aš-wa a-pa-a-aš UD<sup>KAM</sup>-za I-NA UR[U]-ri [o o o o]  
 9'. ku-it URU-ri EGIR-pa a-še-ša-nu-ut [o o o o]  
 10'. am-mu-uk<sup>1</sup>(AS)-ma-za-<sup>r</sup>kán<sup>1</sup> A-NA <sup>d</sup>UTU <sup>r</sup>ŠA-ME-E<sup>1</sup> x [o o]  
 11'. nu KASKAL-an e-ep-pu-<sup>r</sup>un<sup>1</sup> n[a-an z]a-ab-<sup>h</sup>a-x x [o o]  
 12'. [<sup>d</sup>UT]U <sup>r</sup>ŠA<sup>1</sup>-ME-E Š[A<sup>d</sup>]GIŠ-GIM-MAŠ ar-ku-w[a-ar]  
 13'. iš-ta-ma-aš-<sup>r</sup>ta<sup>1</sup> nu A-NA <sup>d</sup>bu-wa-wa IM<sup>MEŠ</sup>-uš]  
 14'. GAL<sup>MEŠ</sup>-iš a-ra-ez-zi IM<sup>GAL</sup> [<sup>1</sup>]M<sup>EL</sup>-TA-NU [<sup>IM</sup>KUR-RA IM<sup>MAR</sup>-TU]

<sup>492</sup> *CTH* 341.III (*KBo* 6 1+ // *KUB* 8 55+ 33 123 [l. 19'-20']), editado por Friedrich (1930: 11-15) y Rieken (2009). *Tablilla* I §21, según la numeración de Beckman (2001); según la de Rieken, se trata de las ll. 192-205. Notas a líneas: L 11' se adopta la lectura de Otten (1958: 116); L 16'-17' se supone la existencia de un genitivo anticipado, como en *Gilgameš* BE III 192.

- 15'. <sup>IM</sup> ZI-<sup>IK</sup>-ZI-KU<sup>1</sup> <sup>IM</sup> ŠU-RU-UP-PU-U<sup>IM</sup> A-Š[A-AM-ŠU-TU]  
 16'. <sup>IM</sup> AN-HU-UL-LU 8 <sup>IM</sup> <sup>MES</sup> -aš-š[i] <sup>1</sup> a<sup>2</sup>-ra<sup>1</sup>-a-er nu-<sup>1</sup> kán<sup>1</sup> [ŠA<sup>1</sup> <sup>d</sup> hu-wa-wa]  
 17'. <sup>IGI</sup> <sup>HI-A</sup> -wa EGIR-pa wa-al-<sup>hi</sup>-i[š-k]án-zi  
 18'. nu-uš-ši Ū-UL pa-ra-a <sup>1</sup> i<sup>1</sup>-[y] a-an-ni-ya-u-wa-a[n-zi]  
 19'. «Ū-UL (borrado)» ki-ša-ri Ū-UL-<sup>1</sup> ma<sup>1</sup>-aš-ši EGIR-pa t[i-ya-u-wa-an-zi]  
 20'. ki-ša-ri nu-za <sup>d</sup> hu-wa-wa-iš ar-<sup>ha</sup> da-l[i-ya-at]

7'. Gilgameš se dirigió Šamaš del cielo:

8'-9'. «Este es el día en la ciudad [...] | »dado que él de nuevo asentó a [...] en la ciudad.

10'-11'. »Mas yo a Šamaš del cielo *supliqué*, | »y me puse en camino para *combatirlo*».

12'. Šamaš del cielo escuchó la súplica de Gilgameš,

13'-14'. y los grandes vientos alzó contra Humbaba: el viento sur, el norte, el este, el oeste,

15'-16'a. el *zikziku*, el *šuruppû*, el *ašamšutu* y el *anḫullu*: los ocho vientos se alzaron contra él.

16'b-17'. Mientras golpeaban una y otra vez los ojos de Humbaba,

18'-19'. aquél no podía moverse hacia delante, no podía volverse hacia atrás.

20'. Entonces Humbaba se dio por vencido.

El hecho de que los ocho vientos no hayan sido traducidos al hitita, sino que conserven sus nombres en acadio, permite suponer que se trata de una lista idéntica a la de su *Vorlage* acadia. Abajo (II.2.1.1.3) se trata el nombre y origen de cada viento particular: baste aquí llamar la atención sobre (1) la curiosa escritura del nombre del viento del sur, <sup>im</sup>GAL, “el gran viento”, que ha de tomarse como una interpretación hitita de la escritura babilónica <sup>im</sup>ULU(GÀL); y (2) la escritura *anḫullu* del viento normalmente escrito como *imḫullu*. Los diccionarios recogen sólo otra instancia de esta realización, una inscripción de Adad-nārārī II<sup>493</sup>:

- 19-21. [ki]-ma šu-kur<sup>\*2</sup>-ri da-pi-<sup>1</sup> na-ku<sup>1</sup> kīma(gim) patre(gir) šal-ba-be ú-ra-ša-pa <sup>1</sup> še<sup>1</sup>-en-ni kīma(<sup>1</sup> gim-ma<sup>1</sup>) ti-ib šá-<sup>1</sup> a<sup>1</sup>-ri ez-zi-qi | ki-ma an-<sup>hu</sup>-li šit-mu-ra-<sup>1</sup> ku<sup>1</sup> kīma(gim) x x x u<sup>\*</sup> za<sup>\*</sup>-ia<sup>\*</sup>-<sup>1</sup> ri<sup>1</sup> ú-na-saḫ | ki-[m]a šu-uš-kal-li a-sa-<sup>ha</sup>ap kīma(gim) <sup>hu</sup>-<sup>ha</sup>-ri a-kāt-tam

19-21. Soy fiero como una lanza, como un poderoso cuchillo golpeo a los inicuos, como una ráfaga de viento soplo y como el *anḫullu* me enfurezco; como el... elimino a los... y a los enemigos, como una red los cubro y como una trampa me cierno sobre ellos.

No recogen los diccionarios la escritura sumeria àm-hu-lu, atestiguada como variante de im-hul en un *eršabunga* paleobablonio<sup>494</sup>, que permite suponer que *anḫullu* es un desarrollo ya sumerio, y no una evolución fonética acadia. Las razones de la evolución

<sup>493</sup> RIMA A.0.99.2 ll. 19-21, colaciones en Frahm (2009a: 46), restaurado con el pasaje paralelo en RIMA A.0.99.4 o 6'-8' (KAH 2 84 y duplicados, nueva edición en Frahm (2009a: 43-48 n° 16-17)).

<sup>494</sup> Véase Lambert (1974b: 293 l. 23 y 303 *ad loc.*).

*im-* > *an-* son oscuras<sup>495</sup>: quizá se deba al empuje analógico del nombre del viento *anqullu* en acadio<sup>496</sup>.

Por otro lado, el *Gilgameš* hitita especifica, al final de la lista cuántos vientos usa Šamaš contra Humbaba: ocho. Este guarismo es ciertamente peculiar: hasta donde conocemos, el número ocho para los vientos sólo está atestiguado en el pasaje de *Lugale* que se estudia abajo (II.2.2.1), donde la relevancia del número se discute más por extenso. Aquí simplemente se adelanta que varios carros de dioses son descritos en diversos textos como arrastrados por dos equipos de animales de tiro: cuatro corceles y cuatro “seres mixtos”. Quizá pueda hallarse en el armamento de ocho vientos, cuatro vientos “cardinales” y cuatro diversos, que contra Humbaba usa el dios solar – el tiro de cuyo carro se describe comúnmente como compuesto por los animales mencionados – una reminiscencia de esta tradición.

#### II.2.1.1.3. *GILGAMEŠ* DE UGARIT

El primer texto escrito en lengua babilónica en que se describe el combate entre Gilgameš y Humbaba procede de Ugarit, de un fragmento al que George (2007c: 238) denomina con la sigla MB Ug<sub>2</sub> (c). El texto que preserva la descripción de la acción de los vientos sobre Humbaba está especialmente dañado<sup>497</sup>:

<sup>495</sup> Así Jacobsen (1989a: 129 n. 18), quien supone que se trata de una evolución fonética sumeria: «*im-bul* “evil wind” which became *anbul* borrowed into Akkadian as *anbullu*, assimilation of *n* to the following *d* which was aspirated to *dh* and was rendered in Akkadian as *z/s* much as in *ud.uz* “goat” and by elision of the final syllable».

<sup>496</sup> Sobre el *anqullu*, véase p. 265. Nótese que *anqullu* aparece como variante de *imbullu* en uno de los mss. de *Malku* III 189-191 (véase la tabla de II.2.1.1.7). Es posible también que el nombre de la planta *anbullu/û* (<sup>u</sup>AN-HÜL-(LA/LÚ)) haya tenido algún influjo en este cambio fonético: sobre esta planta, véase Schwemer (2011a: 184-187).

<sup>497</sup> Texto RS 94.2083, *editio princeps* de Arnaud (2007: 136-138 [n° 45] y planche xxi), véanse las notas, correcciones y sugerencias de George (2007c: 250-253), que se siguen aquí al final de L.4'. Para la L.1', George propone que se trate de un paralelo a *Gilgameš* BE V 132: *imḫaš qaqqaram-ma ṛpīluṣ uštamḫiršu* “golpeó la tierra; mas la roca aún se le oponía” (restaurada con la traducción de Maul, 2005a: 86, 167). Las correcciones de la L.2' son bastante inciertas: aunque el principio parece asegurado, el nombre de Šamaš (escrito <sup>d</sup>utu-šu, como en otros

- 1'. [o o o o o o] x *im-ba-aš* [o o o o o o o]
- 2'. [*a-na* <sup>d</sup>*bu-ba-bi* *im*<sup>meš</sup> *ga*]<sup>meš</sup> *id-ki* <sup>d</sup>*utu*<sup>1?</sup> -<sup>1?</sup>*šu* <sup>im</sup>*u*[<sup>18</sup>*lu* <sup>im</sup>*si-sá* <sup>im</sup>*kur-ra* <sup>im</sup>*mar-tu* (?)]
- 3'. [<sup>im</sup>*šu-ru-pu-ú* (?) <sup>im</sup>*siq-si*]-*qu* <sup>im</sup><sup>1?</sup>*a*<sup>1?</sup> -<sup>1?</sup>*šam-šu*<sup>1?</sup> -*tum* *im-b*[*ul-lu* o o o o]
- 4'. [<sup>d</sup>*ša* <sup>d</sup>*bu-ba-bi* *i-tu-ú* (?) *pa*]-*ni-šu* <sup>d</sup>*bu-ba-bu* *nap-šat-su* *še-e* [*iz-za-kar a-na* <sup>d</sup>*bil-ga-mes*]
- 5'. [*pe-er-um-ma* *ša libbi*(*ša-bi*) (?)] *ú-ru-uk qar-ra-du* <sup>d</sup>*bil-ga-mes* [o o o]
- 1'. [...] golpeó [...]
- 2'. [*Contra Humbaba*] alzó *Šamaš* las gr[andes tempestades]: el viento s[ur, el norte, el este y el oeste,]
- 3'. [el *escalofrío*, el torbelli]no, la tolvanera, el viento mal[vado.]
- 4'. [*Oscurecieron* el ros]tro de [Humbaba]. Humbaba suplicaba por su vida [a Gilgameš]
- 5'. «¡[Tú eres en verdad retoño del mismo] Uruk, oh guerrero Gilgameš [...]]!

El pasaje necesita colación, y varias de las lecturas propuestas aquí han de tomarse *cum grano salis*. Mas, si *verae lectiones*, la lista de vientos de la versión hitita sólo se diferenciaría de la versión de Ugarit en la ausencia del *šuruppû*, “escalofrío”, de la segunda (véase la tabla abajo, en II.2.1.1.2)<sup>498</sup>: ha de suponerse, en consecuencia, que en la segunda mitad del segundo milenio existía ya una lista “canonizada”: sobre ello se habla abajo, en II.2.1.1.7.

Aunque la versión de Boğazköy es muy semejante a la de Ugarit en la descripción de los vientos de Šamaš, la narración de los acontecimientos de la paráfrasis hitita es, en cambio, *sui generis*. Se asemeja a la versión de Sîn-lēqi-unninni en la línea que especifica la inmovilidad que los vientos provocan en Humbaba, ausente en la recensión ugarítica. Se diferencia del resto de versiones, empero, en la situación de la súplica al dios solar, que aparece en los prolegómenos de la batalla, frente a las versiones paleobabilónica de Yale y la del primer milenio, donde ocurre antes de la expedición al Bosque del Cedro.

---

lugares en *Gilgameš* MB Ug, véase por ejemplo l. 15') representa una enmendación radical que necesita colación. El principio de L. 4' parece también asegurado por los paralelos, excepto el verbo (se sigue la versión BE). En L. 3' nos apoyamos en la lectura propuesta por George; además, el determinativo en <sup>im</sup>*ašamšutu* parece bastante cierto (véase la versión hitita y la BE); la reconstrucción del principio es tentativa pero se apoya en la versión BE y la hitita. Al final, quizá haya que reconstruir 8 *im*<sup>meš</sup> *it-bu-ú*, aunque el espacio es limitado. L. 5' restaurada con *Gilgameš* BE 148.

<sup>498</sup> Ha de tenerse en cuenta que la paráfrasis hitita se ha usado aquí como modelo para la reconstrucción de la recensión ugarítica, por lo que las afinidades entre una y otra han de tomarse como provisionales en algunos casos.

#### II.2.1.1.4. EL *GILGAMEŠ* DE ŠÎN-LÊQI-UNNINNI

En la versión de *Gilgameš* más común durante el primer milenio, la descripción de los vientos aparece dos veces en el poema: en primer lugar, en la súplica de Ninsun a Šamaš para que use los vientos para socorrer a su hijo Gilgameš (*Gilgameš* BE III 87-93); en segundo lugar, en la descripción de esta intervención del dios solar (*Gilgameš* BE V 136-143). La primera de ellas lee así:

87. ana ūme(ud-me) šá<sup>d</sup> giš-gím-maš<sup>d</sup> en-ki-dù u<sup>d</sup> ħum-ba-<sup>r</sup>ba<sup>1</sup> it-ti a-ħa-meš in-nen-mi-du  
 88. di-ka-aš-šum-ma šamaš(<sup>d</sup>utu) ana<sup>d</sup> ħum-ba-ba me-ħe-e rabûti(gal<sup>meš</sup>)  
 89. šūtu(<sup>im</sup>1) iltānu(<sup>im</sup>2) šadû(<sup>im</sup>3) amurru(<sup>im</sup>4) <sup>im</sup>ziq-qu<sup>im</sup> ziq-<sup>r</sup>ziq-qu<sup>1</sup>  
 90. <sup>im</sup>šá-mar-ziq-<sup>r</sup>qa imħullu(im-hul) <sup>im</sup>si-mur||mir<sup>1</sup>(GÍN)-ra<sup>1</sup> <sup>im</sup>asakku(á-sàg) (||<sup>im</sup>a-sak-ku)  
 91. <sup>im</sup>šū<sup>1</sup>-ru-[u]p-pu-<sup>r</sup>ú<sup>1</sup> <sup>im</sup>me-ħu-u<sup>1</sup> <sup>im</sup>a-šam<sup>1</sup>-šū-tum  
 92. šalaššeret(13) šārû(im<sup>meš</sup>) lit-bu-nim-ma šá<sup>d</sup> ħum-ba-ba li-tu-u pa-nu-šú  
 93. ù kakku(<sup>giš</sup>tukul) šá<sup>d</sup> giš-gím-maš<sup>r</sup> lik-šū-du<sup>d</sup> ħum<sup>1</sup>-ba-ba

87. El día en que Gilgameš, Enkidu y Humbaba se batan frente a frente,  
 88. ¡alza contra él, oh Šamaš, contra Humbaba, las grandes tempestades:  
 89. el viento del sur, del norte, del este y del oeste, la corriente de aire, el torbellino,  
 90. la tempestad, el viento malvado, el huracán, el demonio *asakku*,  
 91. el escalofrío, la tormenta y la tolvanera:  
 92. que se alcen trece vientos y se oscurezca la faz de Humbaba,  
 93. para que el arma de Gilgameš pueda alcanzar a Humbaba!

El cumplimiento de este deseo se produce en *Gilgameš* BE V 137-143, en el momento mismo del combate de los dos amigos contra Humbaba. Estas líneas son una repetición de las arriba traducidas, esta vez en pretérito en lugar de optativo<sup>499</sup>:

137. šamaš(<sup>d</sup>utu) ana<sup>d</sup> ħum-ba-ba id-kaš-šum-ma me-ħe-e ra-bu-tu  
 138. šūtu(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) iltānu(<sup>im</sup>si-sá) šadû(<sup>im</sup>kur-ra) amurru(<sup>im</sup>mar-tu) <sup>im</sup>ziq-qa  
 139. <sup>im</sup>ziq-qa-ziq-qa <sup>im</sup>šá-par-ziq-qa im-ħul-lu <sup>im</sup>si-mur-ra  
 140. a-sak-ku šū-ru-up-pu-ú me-ħu-ú a-šam-šū-tu  
 141. šalaššeret(13) šārû(im<sup>meš</sup>) it-bu-nim-ma šá<sup>d</sup> ħum-ba-ba i-tu-ú pa-ni-šú  
 142. ul i-nak-kip a-na pa-ni-šú ul i-ra-aħ-ħi-iš ana arki(egir)-šú  
 143. ù kakkû(<sup>giš</sup>tukul<sup>meš</sup>) šá<sup>d</sup> giš-gím-maš<sup>r</sup> ik-šū-du<sup>d</sup> ħum-ba-ba  
 144. ħum-ba-ba nap<sup>1</sup>(AB)-šá-tuš i-še-<sup>r</sup>e izakkara(mu-ra) ana<sup>d</sup> giš-gím-maš

137. Šamaš alzó contra Humbaba las grandes tempestades:  
 138. el viento del sur, del norte, del este y del oeste, la corriente de aire,  
 139. el torbellino, la tempestad, el viento malvado, el huracán,  
 140. el demonio *asakku*, el escalofrío, la tormenta y la tolvanera:

<sup>499</sup> Conservado en un solo ms., IM 76985 (*SpTU* 3 59), nueva copia en George (2003: pl. 74-76).

141. trece vientos alzó – se oscureció la faz de Humbaba.  
 142. No podía cornear adelante, no podía cocear atrás:  
 143. de modo que las armas de Gilgameš pudieron alcanzar a Humbaba.  
 144. Humbaba suplicaba por su vida dirigiéndose a Gilgameš.

Los ocho vientos de la versión hitita son aquí trece: de nuevo en esta versión se especifica el total de vientos al final del catálogo. El guarismo que indica el total de vientos es único de las diferentes versiones de *Gilgameš*: no se da en ningún otro de los poemas épicos que contienen listas de vientos. El catálogo de *Gilgameš* es muy complejo, y su desarrollo se estudia en detalle en II.2.1.1.5. A continuación se comentan brevemente aquellos términos que no se estudian en otras partes de este trabajo:

5. *ziqziqqu* es una palabra bastante extraña. Fuera de la épica<sup>500</sup>, está atestiguada sólo en un pasaje de la serie *Lamaštu*<sup>501</sup>:

161. *qaqqad(sag-du)-sa qaqqad(sag-du) nēši(ur-mah) šin-na-at imēri(anše) šin-na-as-[sa]*  
 162. *šap-ta-a-šá ziq-ziq-qu-um-ma ú-tab-ba-ka m[u\*-ú-ta]*  
 161. Su cabeza es la cabeza de un león, dientes de asno son sus dientes;  
 162. sus labios son un *ziqziqqu*: destilan muerte.

*Ziqziqqu* aparece aquí como una brisa mortal, en este sentido compatible con su aparición en los relatos del Diluvio (véase abajo II.2.1.1.6): podría, de hecho, traducirse como “sus labios son un Diluvio”. En otros lugares se usan vientos relacionados con el Diluvio para describir el carácter destructor de los demonios o males: así, en la serie

<sup>500</sup> Donde, aparte de nuestro texto, aparece en *Anzû* BE II 34 = 153 (véase abajo II.3.1.2.1), el *Gilgameš* hitita (véase arriba II.2.1.1.2) y *Atramḫašis* NA (U r 7, véase II.2.1.1.6). Los diccionarios recogen s.v. *ziqziqqiš* (*CAD* Z 134a; *AHW* 1532b) el siguiente pasaje de un texto con instrucciones para fabricar vidrio: *šum-ma abnu(na<sub>4</sub>) zi-iq-zi-[qi-iš] i-šá-as-si*, “if the scaping hot air from the glass produces a whistling sound” (Oppenheim, 1970: 55-56 §U 18'-19'). Sin embargo, K.6920+ (foto *CDLI* n° P396900), el único ms. que preserva la línea en cuestión, no tiene espacio suficiente al final para esta reconstrucción: sólo hay espacio para un signo. Quizá se pueda reconstruir *zi-iq-ṛzi<sup>21</sup>-[qiš]*, mas difícilmente pueda admitirse la falta de reduplicación (la palabra atestiguada en otros lugares es *ziqziqqu*) para reconstruir un hápax.

<sup>501</sup> *Lamaštu* BE II 161-162. Los manuscritos conocidos son K.2423+ (4R<sup>2</sup> 58 iii 38-39) // *PBS* 1/2 113 iii 23-25 (nundum<sup>mes</sup>-[šá z]ik-zik-ku ú-tab-ba-ka mu\*-[ú-ta]). *HKL* 2 230 cita otros duplicados inéditos, especialmente K.2543+(+). La línea pertenece al encantamiento *šurbâta mârât anim mu'ammilat la'û[ti]*. Notas a líneas: L 162 colación de Köcher en *CAD* M/2 318a.

*Zuburudabeda* (I.5.2), se dice varias veces que la boca de la langosta es “un Diluvio y una tempestad” (*abūbu meḥū*)<sup>502</sup>.

Otros pasajes parecen preservar una tradición menos mitológica del carácter de este viento. Así, en el misterioso artefacto publicado en *BagM Beih* 2 98, que ha sido identificado provisionalmente con un reloj de sol, el *ziqziqqu* es descrito quizás como un viento primaveral<sup>503</sup>:

4. [iṣ-t]u *addari*(<sup>iti</sup>še-kin) *ūm*(<sup>r</sup>ud<sup>1</sup>) 14 *a-di simāni* ([<sup>iti</sup>]sig<sub>4</sub>) *ūm*(ud) 5 <sup>im</sup>ši-ši-ik-tum
5. iṣ-tu *simāni*(<sup>iti</sup>sig<sub>4</sub>) *ūm*(ud) [6] *a-di elūli*(<sup>iti</sup>kin-<sup>r</sup>innin<sup>1</sup>-na) [*ūm*(ud) x] <sup>im</sup>za-q[u<sup>2</sup>]
4. [Des]de el día 14 de Addaru (XII) hasta el día 5 de Simānu (III): el viento *šišiktu*.
5. Desde el día [6] de Simānu (III) hasta el día [...] de Elūlu (VI): el viento *zāq*[u (?)].

El contexto es difícil, y la interpretación, dudosa. Parece claro, sin embargo, que se refiere a un viento de nombre *šišiktu*(*m*). Se trataría de un préstamo del sumerio <sup>im</sup>si-si-ig (que es, a su vez, un préstamo del acadio). En efecto, la palabra <sup>im</sup>si-si-ig, además del nombre del dios sumerio del sueño (<sup>d</sup>si-si-ig y <sup>d</sup>siḡ-siḡ, equivalente del dios acadio *Zaqīqu*) en listas de dioses y en *La muerte de Gilgameš*<sup>504</sup>, y de un fantasma en otros contextos<sup>505</sup>, es el nombre de un viento funesto en el *Relato sumerio del Diluvio* (véase II.2.1.1.6)<sup>506</sup>.

<sup>502</sup> Véase George y Taniguchi (2010) II' 18, II'c 17', II'e 19', II'e 20', II'f 49', n° 11 i 3'. Véase también el pasaje de la *Fábula del Zorro* citado por George y Taniguchi (2010: 85 ad 18): [... i]brūtkā meḥū abūbu, “tu amistad es una tormenta y un Diluvio” (Kienast, 2003: 54 III iii 52). Otro paralelo parece ser *STT* 29 5': [... m]é-ḥu-ú a-bu-bu [...].

<sup>503</sup> *BagM Beih* 2 98 4-5, ed. Horowitz (1998: 193-207). Notas a líneas: L 5 Oelsner (1986: 432 n. 666) lee la palabra final como *za-qi[qi!-...]*, mas esta lectura no se corresponde con los trazos dibujados. La que se propone aquí no es segura.

<sup>504</sup> *ETCSL* 1.8.1.3, sobre el dios *Sisig* en este texto, véase Cavigneaux y al Rawi (2000: 47-48 y n. 110) y Veldhuis (2001: 137). Véase también, sobre este dios en general, Butler (1998: 77-78).

<sup>505</sup> Es la palabra que se usa para definir el “fantasma” de Enkidu que Gilgameš logra traer del Submundo a través de un agujero en *Gilgameš, Enkidu y el Submundo* 242 (*ETCSL* 1.8.1.4), y que en *Gilgameš* BE XII 87 aparece traducido como *kī zāqīqi*, “como un fantasma”. Sobre este fantasma, véase recientemente Cooper (2009). Una interpretación distinta es la de Keetman (2007: 23-25), quien sostiene que la traducción acadia es una malinterpretación de la frase sumeria, que, según él, describiría un estado de calma que se alcanza tras un intenso pavor: propone, pues, la traducción “Schockzustand”. Sin embargo, no resulta del todo convincente por estar basada, principalmente, en la ecuación *si-si-ig* = *šubarruru*, “estar en silencio”. Esta asociación de *si-si-ig* con *šubarruru* es, sin embargo, probablemente secundaria, como muestra, por ejemplo, el uso de verbos para “estar en

*ziqziqqu* es glosado, en *Maliku* III 188, como *šāru*, y en 192<sup>507</sup>, como *šāru* NE-*la*, lo que probablemente haya que leer, a la luz de la línea 191 (*anqullu* = *šāru kabbu*, “el *anqullu* es el viento ardiente”), como BIL-*la*, derivado de la raíz *qalû*, “quemar”<sup>508</sup>.

La raíz *z'q* es probablemente de origen semítico<sup>509</sup>. La palabra *ziqziqqu* representaría un raro ejemplo de una reduplicación de un sustantivo (*zīqu*), fenómeno, sin embargo, común en adjetivos<sup>510</sup>. En sumerio, por tanto, se trata de un préstamo acadio<sup>511</sup>.

silencio” con los vientos (así *qālu* con *ziqziqqu* en *Anzû* BE II 153, véase II.3.1.2) y, también, la expresión *ša addi šubarrassu*, “la quietud de Adad”, en *Gilgameš* XI 106 para describir una de las fases del inicio del Diluvio (véase abajo p. 237). *šubarruru* sería, pues, una descripción de este viento, más que un equivalente acadio: se trata, quizá, de “una brisa”.

<sup>506</sup> Además de en el *Relato sumerio del Diluvio*, es posible que el <sup>im</sup>si-si-ig aparezca en (1) el final de *Lugalbanda en la cueva* 411 (*ETCSL* 1.8.2.1, véase pp. 214 y ss.), donde los demonios son llamados si-si-ig <sup>sim</sup><sup>mušen</sup> <sup>sim</sup><sup>mušen</sup> (según Alster (2005: 63), “brisas, manadas de golondrinas”) y (2) en el *Himno de Išme-Dagan* A+ V A 219 (*ETCSL* 2.5.4.01): edin <sup>im</sup>si-si-ga, “wind-swept wilderness”, según la interpretación de Michalowski (2011: 297), que sugiere interpretar del mismo modo una línea semejante en la carta que edita.

<sup>507</sup> El ms. N (BM 45759 (Hrůša, 2010: Taf 8-9)) se halla muy deteriorado; la lectura *ruggubu*, “techado”, de Landsberger (recogida por ejemplo en *CAD* R 404b), ha sido descartada por colación de Kilmer *apud* *CDLI* n° P349852.

<sup>508</sup> Véase Farber (1977: 79) sobre las escrituras del tipo BIL-*lum*||*lu* para *qalû*, “quemar”. Véase también *MesZL* n° 313.

<sup>509</sup> Recientemente, Johnson (2011) ha propuesto, contra la *communis opinio*, que la palabra sumeria *siĝ-siĝ* no es un préstamo de la raíz acadia *zīq*, sino una palabra patrimonial sumeria, procedente quizá de *zīg*, “alzarse”. Aunque es cierto que la raíz acadia *zīq*, “soplar”, no parece tener parientes en otras lenguas semíticas (el arameo *zīqā'*, “tormenta”, es probablemente un préstamo acadio, véase Kaufman (1974: 114)), la solución propuesta por Johnson obligaría a tomar dos palabras en acadio y sumerio prácticamente homófonas y con el mismo significado como independientes, lo que no parece probable.

<sup>510</sup> Véase Kouwenberg (1997: 41), con ejemplos como *kaššu* : *kaškaššu*, *dannu* : *dandannu*, etc. El primero en identificar *ziqziqqu* como formación reduplicada fue Meissner (1905: 74), que la compara con *dīdīqqu*, “el pájaro chochín”, de la raíz *dqq*, “ser pequeño”. *Gilgameš* BE V 139 (el único ms. de este pasaje es dd = *SpTU* 3 59) contiene <sup>im</sup>*ziq-qa-ziq-qa*: debe tratarse, sin duda, de una ditografía.

<sup>511</sup> Johnson (2011) propone que el uso de “pelo” (*šārtu*) y “dobladillos” (*sissiktu*, “hem”, “Saum”) en textos mágicos, y especialmente en la profecía mariota, se debe a la asociación de ambos términos con el “viento” (*šāru*) y el *ziqziqqu*, por la supuesta importancia de ambos elementos como transmisores de los mensajes proféticos de los dioses. Defiende, además, que esta última palabra es de origen sumerio, resultado de una reduplicación con sentido diminutivo, “las pequeñas brisas”. Su estudio, aunque atractivo, resulta un tanto reduccionista al estar basado en cuestiones etimológicas más bien enrevesadas: esto hace al autor pasar por alto otras posibles connotaciones no lingüísticas del “dobladillo” en el mundo mesopotámico. Que son connotaciones no lingüísticas las que subyacen al uso del mismo en la magia parece indicarlo claramente el hecho de que en ocasiones se usen



6. La versión de *Gilgameš* de Šîn-lēqi-unninni es el único texto no léxico que contiene la palabra *šaparziqqu*. En la tradición lexicográfica se halla documentada en series que presentan un listado de vientos muy semejante al de *Gilgameš*:

- a. En la misma sección de *Malku* que los demás términos para vientos de este pasaje de *Gilgameš*<sup>512</sup>.
- b. En la lista *an* = *šamû* I 134, precedida de *zaqqiqu* y seguida por *imbullu*<sup>513</sup>.
- c. En la lista de Emar que se estudia abajo, en II.2.1.1.5.

La lista de Emar está sin duda relacionada con *Gilgameš*, mientras que la línea de *an* = *šamû* procede con seguridad de la de *Malku*<sup>514</sup>. Finalmente, en *Malku*, como se mostrará en II.2.1.1.5, no es este el único punto de contacto con *Gilgameš*. En otras palabras, el *šaparziqqu* sólo está atestiguado en tradiciones emparentadas con *Gilgameš*.

Por otro lado, aparece escrito de tres modos distintos:

- a. *šá||ša-par-zi(q)-qu*, *passim*.
- b. *[š]a-bar-zi-qu*, *Emar* VI/4 576 7'.
- c. <sup>im</sup>*šá-mar-ziq-<sup>r</sup>qa<sup>1</sup>*, en *Gilgameš* BE V 90 (ms. aa [*SpTU* 4 124] iii 10).

Hay, por tanto, atestiguadas tres labiales para la segunda sílaba: /p/, /b/, /m/, lo que lleva a los editores de *CAD* a proponer que se trata de un término foráneo<sup>515</sup>. Al ser, empero, la segunda parte del compuesto (*zīqu*) claramente acadia, se esperaría que también lo fuera la primera. Este compuesto puede compararse con el término léxico *šapargallu*<sup>516</sup>,

expresiones variantes (por ejemplo *itqam ša qaqqadišu u sissiktašu*, “un mechón de su cabeza y su dobladillo”) o incluso otros términos (como *qannu*, “dobladillo” [*CAD* Q 84-85]) con los mismos propósitos mágicos. Por otra parte, el papel de los vientos como transmisores de la profecía, aunque no imposible, no aparece documentado en ningún lugar. Sería, en cualquier caso, altamente improbable que el *ziqziqqu*, un viento relacionado con el Diluvio, desempeñara esta función.

<sup>512</sup> *Malku* III 187, ed. Hrůša (2010: 373). En el ms. J (*CTN* 4 220) debe leerse, con la fotografía en *CTN* 4 pl. 157, *ša\*-par-z[i-qu]*.

<sup>513</sup> *LTBA* 2 2 ii 58-63 // *DoCu* 326 i' 1'ss, editado en línea como *DCCLT* Q002278.

<sup>514</sup> Sobre las numerosas correspondencias entre las series léxicas *Malku* y *An* = *šamû*, véase Hrůša (2010: 20).

<sup>515</sup> *CAD* Š/1 448b.

<sup>516</sup> *CAD* Š/1 428a, *AHw* 1170a.

palabra no atestiguada fuera de las listas léxicas, que ha de tomarse como un préstamo sumerio con el sentido de “gran red”. Al igual que en este último término, probablemente la primera parte de *šaparziqqu* sea *sapāru*, “red”, palabra acadia de origen sumerio (*sabar*) escrita, en ocasiones, con /š/ inicial<sup>517</sup>. Se trata, pues, de un compuesto de origen mixto, probablemente un híbrido erudito: una primera parte sumeria y una segunda acadia<sup>518</sup>. Esto explica las variaciones en el carácter de la bilabial<sup>519</sup>.

El sentido es, por tanto, “el viento red”. No es difícil reconocer el origen de esta denominación: una de las armas de Marduk más recurrentes en *Enūma eliš*, especialmente en la descripción del combate de Marduk contra Tiamtu, es precisamente la red *sapāru*<sup>520</sup>, dentro de la cual coloca el héroe los cuatro vientos regalo de su padre Anu (véase II.2.1.2). Su presencia en el mitema que se analiza en este capítulo debió determinar su aparición en la lista de *Gilgameš*.

El testimonio más antiguo de esta palabra, el de la lista léxica de Emar, deja claro que debió aparecer en alguna de las versiones del segundo milenio de *Gilgameš*, si bien parece estar ausente de las dos que conservan el pasaje (la de Ugarit y la Hitita).

8. <sup>im</sup>si-mur-ra || <sup>im</sup>si-mir<sup>l</sup>-ra es un hápax: no existe ningún testimonio, léxico ni literario, fuera de los dos pasajes de *Gilgameš* y de la lista de Emar relacionada con el mismo. Debe representar un híbrido erudito entre los dos nombres sumerios del viento norte: <sup>im</sup>si-(sá) + <sup>im</sup>mir-ra. Es de resaltar, en apoyo de esta interpretación, el hecho de que el nombre de viento [me]-er-ru aparezca en un manuscrito (G) de *Malku* III 186 (Hrůša, 2010: 373), rodeado de otros muchos vientos que aparecen en esta lista de *Gilgameš*.

<sup>517</sup> Véase, sobre la escritura de esta palabra con /š/, George (2000: 297).

<sup>518</sup> La segunda parte del compuesto, *zīqu*, es probablemente de origen semítico (véase n. 509).

<sup>519</sup> Nótese que en sumerio *sabar* es la forma atestiguada hasta la época de Ur III, mientras que desde época PB aparece *sa-par*<sub>4</sub> y, desde el período MB, *sa-pār* (Steinkeller, 1985). Según Steinkeller, la variación es puramente gráfica, y quizá refleje una reinterpretación erudita de la segunda parte del compuesto (1985: 45).

<sup>520</sup> *Ee* IV 41, 44, 95; V 64, [7]1; VI 83.

9. El hecho de que el *asakku* aparezca en el I milenio como uno de los trece vientos usados por Gilgameš es una prueba más de que los relatos sobre la creación de las armas del héroe están genéticamente emparentados con la descripción del nacimiento del Asag en *Lugale* (véase II.1.2.1). El Asag, por otra parte, es uno de los seres derrotados por Ninurta que en ocasiones son usados por éste en su armamento y en los aparejos de su carro: abajo (II.2.2.1) se tratan las conexiones entre las armas meteorológicas del héroe y los seres que éste unce a su carro antes de partir a la batalla. Finalmente, el *asakku* es en *Atramḫasīs* una de las plagas que han de “soplar” sobre la humanidad, enviadas por Enlil – como se discutirá abajo (II.2.1.1.7), la lista de vientos del Diluvio tal como aparecen en la recensión neosiria del *Atramḫasīs*, representa el hipotexto más directo de la lista del *Gilgameš* del primer milenio.

10. *šuruppû* se da sólo de vez en cuando relacionado con los vientos. El término aparece comúnmente designando una enfermedad o demonio en paralelismo con *di’u*, “cefalea”, especialmente en series exorcísticas bilingües<sup>521</sup>; y emparejado con demonios como el *abḫāzu* o el *asakku* en textos acadios<sup>522</sup>. Son especialmente interesantes los textos en que se dice que el *šuruppû* “sopla” como el viento, como es común entre los demonios (véase I.2). Así, en la serie exorcística *Saḡḡig*, se compara el modo de actuar de la “cefalea” (*di’u*) y el escalofrío (*šuruppû*) con el soplo del viento<sup>523</sup>:

55. saḡ-gig dungu dirig-ga-gin<sub>7</sub> lú-ra (||e-ne-ra) mu-un-na-an-te

56. mu-ru-uš qa-q-a-du ki-ma er-pe-ti muq-qal-pi-ti ana šú-a-tú it-taš-kin

57. aš-ḡar aš-ru im-gin<sub>7</sub> e-ne-re mu-un-na-an-te

58. di-’u šu-ru-up-pu-ú ki-ma šá-a-ri ana šú-a-tú it-taš-kin

55-56. La cefalea se ha colocado sobre el hombre (|| sobre él) como una nube a la deriva,

57-58. la jaqueca, el escalofrío se han colocado sobre él como el viento.

<sup>521</sup> Por ejemplo *Muššu’u* II 25 (véase el comentario en Böck, 2007: 130-131 *ad loc.*), 29, 48, etc.; *Uduḫbul* II 69, III [142], VI [63], XIII-XV 88, [226]; *Saḡḡig* IX 165 (*SpTU* 2 2), etc.

<sup>522</sup> Por ejemplo *Muššu’u* IV 19, 72, etc.; LB 1000 o 7 (Geller y Wiggermann, 2008: 153); etc. En el prisma de Asurbanipal C ix 10 (Borger, 1996: 151, 231) aparece, junto a la plaga (*šibṭu*), la epidemia (*mūtānu*) y la enfermedad (*muršu*), como responsable de haber diezmado a la población de Akkad.

<sup>523</sup> *Saḡḡig* IX 55-58 (*CT* 17 20 54-57 // *SpTU* 2 2 55-58).

Hay también algunos textos en que el *šuruppû* es uno de los vientos del Diluvio. Ya arriba (I.1.1.1) se ha estudiado un pasaje de la serie *Zuburudabeda* donde aparece en paralelismo con *abūbu*, “el diluvio”. El caso más claro, sin embargo, es el de *Atramḫasīs*, donde *šuruppû* es una de las cuatro plagas con las que Enlil intenta diezmar a la humanidad, perturbado su sueño por el continuo ruido de los hombres: estas plagas son descritas “soplando” sobre la humanidad “como una tormenta”<sup>524</sup>:

- iv 9-10. *qí-ba-a-ma* [šu-ru-pu-u lib-ši] | *li-še-eḫ-b*[i-ir ri-gim-ši-na<sup>d</sup> nam-tar]  
 11-12. *ki-ma me-ḫe-e* [li-zi-qa-ši-na-ti-ma] | *mur-šu* šu-[ru-pu-u di-’u a-sak-ku]  
 9-10. ¡Ordena que [haya escalofrío], | que disminu[ya su ruido el demonio Namtar]!  
 11. ¡Que como la tormenta [soplen sobre ellos]  
 12. la enfermedad, el es[calofrío, la cefalea y el demonio Asakku]!

Difícilmente puede ser casual que dos de los vientos más característicos del catálogo del *Gilgameš* de Sîn-lēqi-unninni, el *šuruppû* y el *asakku*, sean mencionados en esta lista: sobre ello se habla en la conclusión de este apartado (II.2.1.1.7).

#### II.2.1.1.5. *EMAR VI/4 576: UN TEXTO EXEGÉTICO SOBRE LA LISTA DE VIENTOS DE GILGAMEŠ*

Habiendo ya discutido las listas de vientos de las diferentes versiones de *Gilgameš*, se pasa ahora a discutir sus intertextos más directos. El paralelo más llamativo está contenido en un diminuto fragmento de Emar: éste preserva una lista de vientos muy semejante a la del *Gilgameš* del primer milenio, como observó, en primer lugar, A.R. George (2003: 813). La lista es tan similar, en el contenido y en el orden de los vientos, que cabe poca duda de que ambos textos estén relacionados<sup>525</sup>:

- 1'. <sup>im</sup>u<sub>19</sub>-lu : š[u-u-tu]  
 2'. <sup>im</sup>si-sá : il-[ta-nu]

<sup>524</sup> *Atramḫasīs* BR IV 5-9 (Lambert, 2005), que se usa aquí, restaurada con las recensiones paralelas, por estar dañada la versión paleobabilónica en este punto y por presentar la neosiría corrupciones textuales. Textos paralelos: (1) *Atramḫasīs* PB I 360-363 (Lambert, Millard y Civil, 1969: 66), versión muy dañada; (2) *Atramḫasīs* NA (K.3399+) iv 9-12 (Lambert, Millard y Civil, 1969: 106); y (3) *Atramḫasīs* NA K.6634 r (ms. V, CT 46 9).

<sup>525</sup> Msk.74166b (*Emar VI/4 576*, copia *Emar VI/2* p. 423), hay nueva edición en Gantzert (2008: I 257, II 150), y un comentario en Sjöberg (2006: 423-424). Notas a líneas: en L 9' la lectura sigue a George (2003: 813). No puede tratarse de [m]urmu<sup>ru</sup> (que sería un hápax), contra Sjöberg (2006: 423-424) y Gantzert (2008: I 257, II 150), por comparación con el pasaje de *Gilgameš*.

- 3'. <sup>im</sup>kur-ra : ša-d[u-ú]  
 4'. <sup>im</sup>mar-tu : a-mur-[ru]  


---

 5'. zi-qu  
 6'. zi-iq-zi-qu  
 7'. [š]a-pár-zi-qu  
 8'. [d]a-al-ḫa-mu-na  
 9'. [s]i-mu-ur-ru  


---

 10'. [...]

La lista de vientos conservada en este fragmento no se parece a ninguna otra conocida por la tradición léxica<sup>526</sup>. De hecho, el que sea una lista acrofónica, como sostiene su primer editor<sup>527</sup>, no parece probable a la vista del contenido de l. 5'-9'<sup>528</sup>. El texto está roto después de esta sección, y no es posible saber si continuaba con los mismos vientos que en el *Gilgameš* del primer milenio, aunque esto último parece muy probable. La razón de ser de las líneas de división no es obvia: el primer grupo es el de los cuatro vientos de los cuatro puntos cardinales, mas ningún punto parece unir los cinco vientos del segundo grupo.

Para determinar de qué tipo de texto se trata, han de tenerse en cuenta dos llamativas características del mismo: su relación con *Gilgameš* y su carácter expositivo.

1. En primer lugar, la relación del fragmento con *Gilgameš* es indubitable. Por un lado, por la presencia en el mismo de al menos dos *hapax legomena* que hasta el descubrimiento de este fragmento sólo se hallaban documentados en *Gilgameš* y en la tradición léxica relacionada con el mismo (esto es, en *Malku*, lista estudiada abajo, en II.2.1.1.7): los vientos šaparziqqu y simurru. Por

<sup>526</sup> Civil (1989: 24) señala la afinidad del fragmento con la serie *Kagal*, pero no propone que se trate de un manuscrito de dicha serie (*pace* Gantzert (2008: I 257, II 150, III 178-179)), sino que afirma que pertenece a una «unknown series». No puede pertenecer a *Kagal*, pues sólo coincide con *Kagal* D §1 en la lista de los vientos de los cuatro puntos cardinales.

<sup>527</sup> Arnaud (1987: 174). También Gantzert (2008: III 178-179).

<sup>528</sup> La comparación con otro listado de vientos perteneciente a una lista acrográfica, *Kagal* D §1 1'- 7' (Civil, 1971: 244), muestra que el texto emariota no pertenece a esa categoría. La lista de *Kagal* se ocupa de palabras que comienzan con el signo IM: comienza con los cuatro vientos de los cuatro puntos cardinales, ordenado de acuerdo con la palabra sumeria: así, por ejemplo, hay dos entradas para el viento del norte, <sup>im</sup>si-sá e <sup>im</sup>mir-ra, ambas corresponden a *iltānu* en la columna acadia. La lista sigue con palabras sumerias que comienzan por ní-, otro valor de IM.

el otro, por la secuencia *zīqu* : *ziqziqqu* : *šaparziqqu*, que sólo se da en la sección correspondiente de *Gilgameš*, y en ningún otro texto conocido, ni léxico ni literario.

2. En segundo lugar, tampoco parece poderse dudar que se trata de un texto expositivo de algún tipo, esto es, no literario. En otras palabras, no puede ser considerado, sin más, un manuscrito de *Gilgameš*. Así lo prueba, por un lado, la presencia del *Glossenkeil* en la primera sección y, por la otra, las cuatro primeras ecuaciones, que otorgan traducción acadia a los nombres sumerios de los cuatro vientos. La siguiente sección, compuesta por cinco vientos enumerados en el mismo orden del *Gilgameš* BE (excepto l. 8', donde en *Gilgameš* hallamos *imḫullu*)<sup>529</sup>, parece no contener columna derecha, esto es, parece simplemente enunciar los nombres de los vientos.

A nuestro entender, un texto con estas características podría encajar sólo en dos categorías conocidas. En primer lugar, se podría tratar de una lista léxica de la que *Gilgameš* se nutrió o que se nutrió de *Gilgameš*, esto es, de un hipotexto o un hipertexto del mismo<sup>530</sup>. El principal problema de esta opción es la ausencia de paralelos conocidos. No sólo no hay en la tradición lexicográfica una lista de vientos siquiera vagamente similar, sino que, además, las palabras del fragmento emariota no parecen seguir ninguno de los criterios de ordenación que presiden las demás listas de vientos conocidas en la tradición lexicográfica. Es más, el texto presenta dos palabras (*zīqu* y *simurru*) que no aparecen en ningún texto léxico, y otra más (*šaparziqqu*) que sólo aparece documentada en *Gilgameš* y en la tradición léxica relacionada con *Gilgameš*<sup>531</sup>.

La otra categoría conocida a la que podría pertenecer el fragmento es la de los textos exegéticos: es posible que nuestro texto sea un comentario a *Gilgameš*. El asiriólogo E. Frahm, que ha publicado recientemente una monografía sobre los comentarios babilónicos, prefiere reservar la palabra “comentario” para designar exclusivamente al

<sup>529</sup> George (2003: 813) intenta reconciliar ambos textos suponiendo que /dalhamun/ sería un valor *diri* de IM.HUL: «[c]omparison suggests that im.ḫul can be read dalḫamun, but without further evidence I have transcribed it conventionally». Creemos, más bien, que en la lista se trata de una rara escritura silábica del logograma DALHAMUN, atestiguada también, con bastante probabilidad, en la carta mariota discutida abajo, en p. 275: ha de leerse, por tanto, *ašamšūtu*. La posición del *ašamšūtu* en el fragmento emariota difiere de la de la versión del primer milenio, pero parece ser semejante a la de la versión de Ugarit (véase la tabla de II.2.1.1.7), lo que da testimonio de la variabilidad de la lista de vientos en el segundo milenio.

<sup>530</sup> Sobre la intertextualidad entre listas léxicas y textos literarios en lengua acadia, véase, por ejemplo, el estudio de Seri (2006). Compárese también con el caso de *Malku*, estudiado abajo (II.2.1.1.7).

<sup>531</sup> Véase la tabla en el apartado II.2.1.1.7.

conjunto de textos exegéticos conocidos principalmente en el primer milenio<sup>532</sup>. Con estos comentarios el fragmento emariota tiene, en efecto, poco que ver.

Sin embargo, otro tipo de textos exegéticos es conocido ya en el período paleobabilónico: recientemente, Civil (2009) ha llamado la atención sobre dos pequeñas tablillas que citan, en formato tabular, palabras de textos literarios sumerios, proporcionando glosas acadias. El que se denomine estos textos como “comentarios” o como “listas léxicas no canónicas que muestran llamativos casos de intertextualidad con otros textos literarios” depende de cómo de estrecha se juzgue la relación entre estas tablillas del segundo milenio y los “comentarios” del primero<sup>533</sup>. A nuestro parecer, unos y otros son generados por un mismo prurito exegético, a pesar de sus diferencias formales, y deberían por tanto ser llamados “comentarios”.

En definitiva, juzgamos muy verosímil, por las razones expuestas, que el pequeño fragmento *Emar VI/4 576* sea un texto exegético que trate de explicar una sección del poema de *Gilgameš*. Que sea la sección de los vientos la comentada se explicaría porque en ésta, como se ha estudiado arriba (II.2.1.1.3), abundan los *hapax legomena* y las palabras extrañas.

#### II.2.1.1.6. LOS VIENTOS DEL DILUVIO

*Tras encerrar en las grutas eólicas al viento del norte,  
 junto con cuantas corrientes abuyentan las nubes cargadas,  
 da suelta al viento del sur; el cual bate sus húmedas alas,  
 su tenebroso semblante cubierto de negra tiniebla,  
 llena su barba de nimbos, gotean sus blancos cabellos,  
 cúmulos pueblan su frente, sus alas y seno roraban.*

<sup>532</sup> Frahm (2011: 24-25), que es escéptico respecto a la existencia de comentarios en el período paleobabilónico, reconoce, empero, que «there are cases of intertextual references in Old Babylonian texts that seem to have an almost exegetical quality», mas niega que los conocidos hasta ese momento sean «text commentary proper». Su estudio, sin embargo, no tiene en cuenta el importante artículo de Civil (2009), que fue publicado cuando su libro estaba ya en prensa.

<sup>533</sup> Que estos comentarios paleobabilónicos fueran designados *nîg-zi-ĝál-edin-na | šātu*, como propone Civil (2009: 68), no es seguro, pues no se ha hallado hasta ahora ninguna tablilla de este período con esta rúbrica. Según Frahm (2011: 48-55), en los textos de esa época estos términos servirían para designar algún tipo de lista léxica, y no propiamente comentarios.

*Al estrujar con sus manos las nubes asaz dispersadas,  
suena un fragor: desde el éter la lluvia, tenaz, se derrama.*

Ovidio, *Metamorfosis* I 262-269 (traducción rítmica del autor)

Sîn-lēqi-unninni se topó, en su intento de producir una nueva versión del episodio del combate de Gilgameš contra Humbaba, con el mismo problema que Eginhardo describía en época de Carlomagno: necesitaba más nombres para los vientos. Y, para encontrarlos, recurrió a la tradición literaria, particularmente, como se intentará demostrar en las páginas que siguen, a las descripciones de los prolegómenos del Diluvio Universal en las diferentes versiones del mito de *Atramḫasīs*.

En este mito se narra la creación del hombre por parte de los dioses y la posterior aniquilación de la recién creada raza mediante la gran inundación. De esta catástrofe se salva sólo un hombre, Atramḫasīs, el Noé babilonio; pero emerge también de la misma un nuevo orden del mundo: los dioses se comprometen a no volver a exterminar a la humanidad, pero a cambio mantienen el número de los hombre dentro de unos límites razonables sirviéndose para ello de la muerte y de la enfermedad.

En los poemas mesopotámicos que describen el origen del Diluvio, los vientos son el instrumento por excelencia con el que los dioses provocan la gran inundación. Las aguas tienen, paradójicamente, una importancia mucho menor que los vientos en las descripciones babilónicas de los inicios del Diluvio<sup>534</sup>. Esto contrasta poderosamente con el relato bíblico del Diluvio, donde los vientos no tienen ningún papel en el desencadenamiento del mismo, sino más bien en lo contrario: en su extinción. Así, en *Gén.8:1*, Dios, acordándose de Noé, “hizo pasar un viento sobre la tierra para que menguaran las aguas (del Diluvio)”<sup>535</sup>.

---

<sup>534</sup> Anthonioz, en un reciente estudio sobre el elemento acuático en las narraciones mesopotámicas sobre el Diluvio, afirma que «ce qui étonne au premier abord, c’est l’absence de l’eau dans la narration de tous les déluges» (2009: 324) y califica el mesopotámico como «un déluge de vents» (2009: 325).

<sup>535</sup> Sobre el papel de los vientos (especialmente, del viento este) en la Biblia como encargados de secar masas de agua, véase Luyster (1981: 1-3 *et passim*) y Fitzgerald (2002: 24-43). El Diluvio bíblico, en palabras de Anthonioz (2009: 361), «est un déluge d’eaux tandis que le déluge mésopotamien est un déluge de vents».



De hecho, la única descripción del Diluvio fuera de Mesopotamia en que los vientos tienen cierta relevancia parece ser la contenida en las *Metamorfosis* de Ovidio. En el pasaje que encabeza esta sección, procedente del primer libro de este poema, Júpiter desencadena el Diluvio universal aherrrojando al viento aquilón (N) – que en la tradición clásica es el viento seco por antonomasia (“cierzo muerto”, lo llama S. Juan de la Cruz<sup>536</sup>) – y dando rienda suelta al noto (S), tenido generalmente por responsable de la lluvia<sup>537</sup>. Aunque alguna vez se ha sostenido que la gran relevancia de los vientos en el relato ovidiano es un influjo directo de la literatura mesopotámica<sup>538</sup>, parece preferible suponer, con la *communis opinio*, que se trata más bien de un eco virgiliano<sup>539</sup>.

En Mesopotamia, el Diluvio aparece relacionado con los vientos desde las descripciones más antiguas del mismo: así, en la *Estela de los Buitres* (s. XXV a.C.) ya se relaciona el “viento malvado” con el Diluvio<sup>540</sup>. Esta conexión de los vientos con la gran inundación aparece tematizada en las diferentes versiones del poema *Atramḫasīs*, donde un catálogo de vientos enviados por los dioses desencadena la gran catástrofe.

Se conocen numerosas versiones acadias de este mito, y la relación de unas con otras no es aún del todo clara: cada pocos años aparecen nuevos fragmentos que obligan a reconsiderarla. A continuación se presentan las descripciones de los vientos que desencadenan el Diluvio que se conservan en las diferentes versiones mesopotámicas del

<sup>536</sup> *Cántico Espiritual* XVII, glosado por el mismo S. Juan: «el cierzo es un viento muy frío, que seca y marchita las flores y las plantas, y a lo menos las hace encoger y cerrar cuando en ellas hiere» (véase Mancho Duque, 1991: esp. 13-14).

<sup>537</sup> Sobre la tormenta en el relato del Diluvio de Ovidio, véase por ejemplo Cristóbal (1988: 127-128), Solodow (1988: 111-126) y Bate (2004: 299-301).

<sup>538</sup> Por ejemplo West (2003: esp. 251-252): «The whole description is couched in terms of conventional classical mythology and late Hellenistic rococo style. Yet in its essentials it is surprisingly reminiscent of the description of the start of the flood in the Gilgamesh Epic».

<sup>539</sup> Así lo afirman Cristóbal (1988: 127) y, especialmente, Solodow (1988: 111-126).

<sup>540</sup> é-an-na-túm-me umma<sup>ki</sup>-a im-hul-im-ma-gin<sub>7</sub> a-mar mu-ni-TAK<sub>4</sub>, “E’annatum ... in Umma a flooding as (after) a heavy storm” (*RIME* E1.9.3.1 x 1-4), traducción según *PSD* A/1 115a. No puede aceptarse, contra Cavigneaux y al Rawi (1993: 189), que nuestro texto testimonie que la lectura /im/, en vez de /tumu/, se aplique a “tormentas lluviosas”, y no a “vientos”, pues el Diluvio mesopotámico, como se estudia, es más de vientos que de aguas.

mito: se trata la versión sumeria del relato (§1), la versión paleobabilónica acadia (§2), la recensión neoasiria (§3) y, finalmente, la narración del relato contenida en la undécima tablilla de *Gilgameš* (§4).

§1. En primer lugar, se analiza aquí el célebre *Relato Sumerio del Diluvio*<sup>541</sup>, el llamado por Th. Jacobsen *Génesis de Eridu*<sup>542</sup>. Se trata de un texto conservado en un solo ejemplar<sup>543</sup>, que ha de datarse probablemente al final del período paleobabilónico, y que en origen narraba probablemente la creación del hombre, su civilización a través de la creación de ciudades y, finalmente, el Diluvio. Sólo un tercio del texto está conservado y, por sus peculiaridades lingüísticas, se cree generalmente que se trata de una creación tardía, posterior, y ancilar, a la versión acadia<sup>544</sup>. Al inicio de la quinta columna, el texto enumera los vientos que toman parte en el Diluvio<sup>545</sup>:

201 (= v 1). im-hul-im-hul <sup>im</sup>si-si-ig dù-a-bi téš-bi ì-súg-ge-eš

202. a-ma-ru ugu kab-dug<sub>4</sub>-ga ba-an-da-ab-ùr-e

203-204. ud 7-àm ġi<sub>6</sub> 7-àm | a-ma-ru kalam-ma ba-ùr-ra-ta

205-206. ġi<sub>6</sub> má gur<sub>4</sub>-gur<sub>4</sub> a gal-la im-hul tuk<sub>4</sub>-tuk<sub>4</sub>-a-ta

201 (= v 1). Los vientos malvados, conjuntamente con el *sisig*, estaban presentes

202. el diluvio atravesó arrasador sobre las capitales.

203-204. Después de que durante siete días y siete noches | arrasara el diluvio el país,

205. y el viento malvado zarandeara la nave entre grandes olas,

206. salió el sol, iluminando cielo y tierra.

<sup>541</sup> Conocido en Asiriología como *The Sumerian Flood Story* (Lambert, Millard y Civil, 1969: 138-145), *The Sumerian Deluge Myth* (Kramer, 1983) o, sencillamente, *The Flood Story* (ETCSL 1.7.4).

<sup>542</sup> Jacobsen (1981).

<sup>543</sup> Sobre otros posibles duplicados, véase Civil (Lambert, Millard y Civil, 1969: 138) y Jacobsen (1981: 513-514).

<sup>544</sup> Civil (Lambert, Millard y Civil, 1969: 138-139). Generalmente se ha asumido también que el Diluvio es un motivo ajeno a la literatura sumeria, sólo en épocas tardías incluido en la misma (véase por ejemplo Hallo (1990: 195-197; 2001: 199-200)). Recientemente, sin embargo, Klein (2011: 171 n. 75 *et passim*) ha defendido, contra la *communis opinio*, que el Diluvio «was a genuine old Sumerian tradition that surfaced later».

<sup>545</sup> CBS 10673 (PBS 5 1), editado por Civil (Lambert, Millard y Civil, 1969: 138-145 y 167-172), Jacobsen (1981: 524 v 1-8) y ETCSL 1.7.4 (D 1-8). Sólo las líneas más relevantes son aquí transcritas. Notas a líneas: L 202 la traducción de kab-dug<sub>4</sub>-ga no está clara. Civil (Lambert, Millard y Civil, 1969: 143 y 170) traduce «over the capitals»; Jacobsen (1981: 524), «over (the cities of) the half-bushel baskets» (por el sentido “cuenco” de kab/káb-dug<sub>4</sub>-ga (sobre el cual véase Civil (1994: 153-166)); y Hallo (1996: 4-6) entiende que se habla de las ciudades primigenias. Se sigue aquí a Civil.

207. Ziusudra abrió un agujero en la nave  
 208. para que el guerrero Utu, con sus rayos, entrara dentro de ella.

Un número indeterminado de líneas se ha perdido antes de la 201. Ésta comienza mencionando, *in media res*, los vientos “malvados” y el *sisig*, junto con el “diluvio” que arrasa el país. Se dice que el diluvio “arrasó” (ùr || *bâ'u*) el país<sup>546</sup>, y que la tempestad duró siete días y siete noches, un número que volverá a encontrarse en la versión del Diluvio contenida en la versión de *Gilgameš* de Sîn-lēqi-unninni (§4).

§2. La existencia de esta versión sumeria del Diluvio suple en parte las oscuridades de la que es aún la versión mejor conservada del *Atramḫasīs*: la contenida en tres tablillas paleobabilónicas procedentes de Sippar copiadas, según afirma su colofón, por el escriba Ipiq-Aya. La descripción de los inicios del Diluvio se halla en la tercera tablilla de este texto. Por desgracia, se encontraba al final de la segunda columna y al principio de la tercera, donde se han perdido algunas líneas y dañado otras. El texto conservado lee así<sup>547</sup>:

III ii 52-53. *iš-tu-ma i-di-lu ba-ab-šu | addu*(<sup>d</sup>iškur) *i-ša-ag-gu-um i-na er-pé-ti*  
 ii 54-55. *ša-ru uz-zu-zu i-na te-bi-šu | ip-ru-ù ma-ar-ka-sa e-le-ep-pa ip-tù-ur*  
 [...]  
 iii 4-5. [o o o o] *bu-ra-i | [o o o ūmu(ud-mu) iš-t]e-en me-ḫu-ú*  
 iii 6. [*ša-ru er-be-et-ti (?) i]š-ša-am-du*  
 iii 7-9. [*an-zu-ú i-na š]ú-up-ri-šu | [ú-ša-ar-ri-iṭ š]a-ma-i | [o o o ir-ḫi-iṣ m]a-ta-am*  
 iii 10-11. [*ki-ma ka-ar-pa-ti r]i-gi-im-ša iḫ-pí | [o o o o] a-bu-bu*  
 iii 12. [*ki-ma qá-ab-l]i <sup>r</sup>e<sup>1</sup>-li ni-ši i-ba-<sup>2</sup>ka-šu-šu*

ii 52-53. Apenas calafateó la escotilla, | comenzó Adad a rugir en las nubes,  
 ii 54-55. en cuanto se alzó, furioso, el viento | cortó amarras y dejó el barco a la deriva.  
 (faltan 3 líneas)  
 iii 4-6. [...] los juncales, | [...] durante un día] la tormenta, | [*los cuatro vientos*] estaban uncidos,  
 iii 7-9. [Anzû, con] sus zarpas, | [desgarró los] cielos. | [*Adad...* embestía contra el p]aís  
 iii 10-11. [como una vasija] redujo su ruido (sc. del país) a añicos | [...] el diluvio;  
 iii 12. como una batalla pasó arrasadora sobre los pueblos la [devastación],  
 iii 13-14. de modo que no podían verse unos a otros: ¡no se reconocían las gentes en la desolación!

<sup>546</sup> Sobre *ùr || bâ'u* como el verbo del diluvio, véase Anthonioz (2009: 301, 325 *et passim*).

<sup>547</sup> *Atramḫasīs* PB III ii 52 – iii 13 (CT 46 3), ed. Lambert (Lambert, Millard y Civil, 1969: 92-95). Notas a líneas:  
 L. iii 6 restauración inspirada en *Atramḫasīs* U r 5-6 (véase abajo §3).

Se mencionan varios vientos que parecen ser dirigidos por el dios de la tempestad, Adad, quien marcha dentro de las nubes, quizá con los cuatro vientos uncidos a su carro (l. 6). La presencia simultánea de varios vientos de tormenta provoca el oscurecimiento del día: abajo, en II.3.1, se estudia este mismo efecto producido por las armas del héroe en su combate contra el monstruo, en el intento del primero de inmovilizar al segundo.

§3. El pasaje del *Atrambasīs* paleobabilónico está roto precisamente donde más interesante resulta para este estudio. Esta falta es compensada por la pervivencia de este mismo pasaje en una de las recensiones del primer milenio del mito de *Atrambasīs*. Se trata de la versión neoasiria, una de las dos guardadas en las bibliotecas del rey asirio Asurbanipal<sup>548</sup>. En uno de los manuscritos de esta versión, llamado por sus editores U, se conserva la lista completa de vientos que toman parte en el Diluvio. Por desgracia, la tablilla fue copiada de un original muy dañado, y el escriba no entendió o no reprodujo partes del mismo<sup>549</sup>:

r 2'-3'. [o o it]-ta-di ri-<sup>r</sup>x<sup>1</sup>-[o o o] | [i-ru-u]m-ma ip-<sup>h</sup>a-a bāba(k[á])  
 4'. [š]a-ru<sup>bi-pi eš-šú</sup>-il-ma ib-bak me-<sup>h</sup>[u-ú]  
 5'. addu(<sup>d</sup>iškur) ina šār erbetti(im-limmu-ba) ir-ta-kab pa-re-<sup>r</sup>e<sup>1</sup>-[šu]  
 6'-7'. šu-ú-tu il-ta-nu šadû(kur-ú) a-mur-[ru] | si-qu «siq» siq-si-qu me-<sup>h</sup>u-ú rādu(aga[r<sub>5</sub>])  
 8'. im-<sup>h</sup>ul-lu AD MA pag-lu te-bu-ú šārî(im<sup>m</sup>[<sup>cs</sup>]-[šú])  
 9'-10'. ur<sup>bi-pi</sup>-qû-da it-ba-a idā(ā)-šú šu-tu | [i]-zi-qû a-na idî(ā)-šú a-mur-ru  
 11'. [o] x [o] x i-ba-<sup>r</sup> KI ŠI x  
 12'-13'. [ina ma] -še-ri ru-ku-ub ilî(dingir<sup>meš</sup>) muš-šu-r[i o o] | [i-r]a-<sup>h</sup>i-iš i-da-ak i-da-áš [o o o]  
 r 2'-3'. [... e]chó [...] | [en]tró y calafateó la escotilla;  
 4'. el viento<sup>rotura reciente</sup> y la guió (sc. la nave (?)) la tormenta.  
 5'. Cabalgaba Adad en los cuatro vientos, sus jumentos:  
 6'-7'. el viento sur, el norte, el este y el oeste, | el *sīqu*, el *siqsiqu*, la tormenta y el aguacero,

<sup>548</sup> Sobre las varias versiones del *Atrambasīs* en el primer milenio, véase George (2003: 31), con bibliografía anterior.

<sup>549</sup> *Atrambasīs* NA U (Lambert, Millard y Civil, 1969: 122-125) Notas a líneas: L. r 3' se lee al final con la copia de Lambert (*JSS* 5 [1960] p. 116) K[Á], que se corresponde mejor con el espacio disponible y aparece más frecuentemente con *pehû* que la palabra reconstruida por los autores, <sup>gi</sup>[<sup>š</sup>MÁ], "barco". L. 8' la interpretación de los signos como *paglu* es meramente tentativa; L. 9' tanto los editores (Lambert, Millard y Civil, 1969: 167) como *CAD* R 167a proponen interpretar *ir!-[taq]-qû-da*, "danzaba", lo que resultaría extraño, pues habría que suponer que el viento del sur es sujeto de un verbo antepuesto y de otro postpuesto. L. 12' inicio reconstruido según *CAD* R 411a.

8'. el viento malvado y el *poteroso*...: se alzaron (sus) vientos,  
 9'-11'. ... <sup>rotura</sup> alzóse a su flanco el viento sur, | soplaba a su flanco el viento oeste, | [...] atravesó ...  
 12'-13'. [En el coche *ma*]šēru, el carro de los dioses, *liber[ado ...]*, | embiste, extermina, pisotea y [...].

El dios de la tempestad, Adad, viene cabalgando “sus mulas” (véase abajo II.2.2.1), los cuatro vientos, y toda una cohorte de tormentas lo secunda. Además de los cuatro vientos, se menciona el *zīqu* o “corriente”, el *ziqziqqu*<sup>550</sup>, el *mehû* o “tormenta”, el *rādu* o “aguacero”<sup>551</sup>, el *imḫullu* o “viento malvado”, etc. Se nombran en total un mínimo de nueve vientos, que probablemente sean diez, pues la l. 8' parece estar corrupta<sup>552</sup>. Las líneas después de la regla (ll. 12'-13') dejan claro que el apartado anterior se refería al carro de Adad, al que están uncidos todos los vientos nombrados anteriormente: se trata del motivo, estudiado abajo (II.2.2.1), del héroe que ata a su carro los diferentes vientos, a modo de jumentos, antes de marchar a la batalla. En esto parecer ser diferente al *Génesis de Eridu* (§1), donde los vientos actúan independientemente del dios.

§4. Tampoco parece darse esta situación en el último avatar del mito del Diluvio en Mesopotamia: su utilización en la undécima tablilla de la versión *Ša nagba imuru* (esto es, la más común durante el primer milenio) de *Gilgameš*. En ésta, *Ūta-napišti* narra a *Gilgameš* cómo acabó convertido en el único superviviente del Diluvio, alcanzando en consecuencia la vida eterna que el héroe anhela. Aquí, los inicios del Diluvio son un tanto diferentes a los que la versión neosiríaca de *Atrambāsis* presenta, pues no parece mencionarse el carro de Adad<sup>553</sup>:

109. *ištēn*(<sup>1</sup>1'-en) *ūma*(ud-ma) *me-ḫ*[u-ú o o o o]

<sup>550</sup> Véase arriba p. 221 y ss., y también al final de esta sección.

<sup>551</sup> Véase abajo.

<sup>552</sup> En esta misma línea, al final, quizá se dijera originariamente el total de vientos que componían el tiro del carro de Adad, al modo del *Gilgameš* BE (II.2.1.1.3).

<sup>553</sup> *Gilgameš* XI 97-135, sólo se transcriben aquí las líneas más relevantes. Notas a líneas: la L. 108 ha sido leída según la propuesta de George (2003: 885); en L. 110 George (2003: 885) propone leer *šadā a[būba]*, y entender *šadū* como “el viento del oeste”, mas, ante la ausencia de determinativo, esta lectura es más que cuestionable (debería suponerse, para admitir esta ausencia, que aparece rodeado de los cuatro vientos, es decir, <sup>i</sup>[<sup>m</sup>u<sub>18</sub>-lu <sup>im</sup>si-s]ā<sup>12</sup> kur-a a°-[mur-ru], lo que no parece posible paleográficamente). En L. 131 se ignora el problema del principio del ms. J (George, 2003: 888), pues toda la línea parece corrupta en ese manuscrito.

110. *ḫa-an-ṭiš i-zi-qam-ma x [o o]-ši šadâ(kur-a) a°-[bu-bu (?)]*  
 111. *ki-ma qab-li eli(ugu) niš̄(un<sup>meš</sup>) ú-ba-ʾ-ú [ka-šú-šú]*  
 112-113. *ul im-mar a-ḫu a-ḫa-šú | ul ú-ta-ad-da-a niš̄(un<sup>meš</sup>) ina ʾka¹-r[a-ši]*  
 (...)
 128. *šeš̄et(6) ur-ra ù ø||sebe(7) mu-šá-a-ti*  
 129. *il-lak šá-a-ru a-bu-bu (|| ra-a-du) me-ḫu-ú i-sap-pan māta(kur)*  
 130-131. *se-bu-ú ūmu(ud-mu) ina ka-šá-a-di | it-ta-raq me-ḫu-ú a-bu-bu ik¹(GAB)-la*  
 132. *šá im-taḫ-šu ki-ma ḫa-a-a-al-ti*  
 133. *i-nu-uḫ tâmtu(a-ab-ba) uš-ḫa-ri-ir-ma im-ḫul-lu a-bu-bu ik-la*

97-99. Apenas rompió el alba | se alzó desde el horizonte una negra nube: | ¡en su interior rugía Adad!

100. Frente a ella marchaban Šullat y Ḫaniš,

101. los portadores del trono marchaban sobre tierras y montañas.

102-103. Errakal iba talando los mástiles, | y Ninurta marchaba desbordando las presas.

104-105. Los Anunnaki portaban antorchas | cuyo fulgor incendiaba el país.

106-107. La quietud de Adad cruzó el cielo, | y cuanto de brillante tenía tornó en tiniebla.

108. Embistió contra el país como un toro y lo redujo a añicos, como una vasija.

109-110. Durante un día la torm[enta ...] | rápidamente sopló el [...] y el diluvio [...] la montaña.

111. Como una batalla pasó arrasadora sobre los pueblos la [devastación],

112. de modo que no podían verse unos a otros:

113. ¡no se reconocían las gentes en medio de la desolación!

(...)

128. seis días y siete (|| ø) noches

129. soplaron los vientos, el diluvio, el aguacero y la tormenta arrasando el país,

130-131. mas, al llegar el séptimo día, | se calmó la tormenta, se detuvo el diluvio.

132. El que había bregado cual parturienta,

133. el mar, se calmó, y el viento malvado y el diluvio se detuvieron.

134. Entonces contemplé el exterior (|| el mar): ¡había calma!

135. Mas todos los mortales habían vuelto al barro.

En esta descripción, la oscuridad producida por las nubes tiene una gran relevancia: el Diluvio da comienzo no con el soplo de un viento, sino con el alzamiento de una nube, dentro de la cual marcha Adad y, precediéndola y siguiéndola, marchan Šullat y Ḫaniš<sup>554</sup>. La tiniebla preside la escena, amortiguada sólo por la impactante imagen de los Anunnaki recorriendo el país con antorchas. Se nombran, además, considerablemente menos vientos que en la versión neoasiria del *Atrambāsis*: sólo la línea 129 menciona cuatro de ellos.

<sup>554</sup> Sobre estos dos dioses del Diluvio, véase Schwemer (2001: 413-415).

Los diferentes relatos preservan, pues, diferentes listados de los vientos que toman parte del Diluvio. A continuación se presenta una comparación de las diferentes relaciones, ordenados por su orden de aparición en el *Atramḫasīs* paleobabilónico (§2)<sup>555</sup>:

	<i>Génesis de Eridu</i> (§1)	<i>Atramḫasīs</i> PB III (§2)	<i>Atramḫasīs</i> NA ms. U (§3)	<i>Gilgameš</i> XI (§4)
1	im-hul-im-hul (201, 205)	šāru uzzuzu (ii 54)	šāru [...] (4) imḫullu (8) AD MA paglu (8)	šāru (129)
2	-	meḫû (iii 5)	meḫû (4, 7)	meḫû (109, 129, 131)
3	-	[šāru erbetti (?)](iii 6)	šūtu iltānu šadû amurru (6) šūtu (9), amurru (10)	-
4	a-ma-ru (202, 204)	abūbu (iii 11)	-	abūbu (110?, 129, 131)
5	-	kašūšu (iii 12)	-	[kašūšu] (111)
6	-	- / o	sīqu (7)	-
7	<sup>im</sup> si-si-ig (201)	o	sīqsīqu (7)	-
8	-	o	rādu (7)	rādu (129)

Los vientos de la versión neoasiria de *Atramḫasīs* (§3, la única versión acadia que conserva intacta el listado) son bastante parecidos a los usados por Šamaš contra Humbaba en la quinta tablilla de *Gilgameš*. No sólo comparten los vientos de los cuatro puntos cardinales, sino también el *imḫullu* y el *meḫû* y dos de los más característicos vientos de *Gilgameš*, el *zīqu* y el *zīqzīqu*. Las consecuencias que se derivan de esta constatación se estudian en el siguiente apartado, donde también se exploran más en detalle las similitudes entre ambos.

Antes de pasar al mismo, se estudian continuación brevemente algunas peculiaridades de las diferentes versiones del Diluvio:

El *zīqu* (6) es un viento poco común. En ocasiones parece designar una “brisa”<sup>556</sup>; pero, más frecuentemente, se trata de una corriente perjudicial, lo que casa bien con su aparición entre los

<sup>555</sup> Puede hallarse una lista comparable en Anthonioz (2009: 322-327).

<sup>556</sup> Así, en el *Gran Himno a Šamaš* 18 (Lambert, 1960b: 126-127; según la interpretación de Seux, 1976: 53 n. 15), el dios solar es llamado “el que se ocupa de la brisa de la mañana” (*mušahmiṭ zīq šāt urri*). También en *Gilgameš* BE VI 34 se compara a Ištar, por su inconstancia amorosa, con una puerta “que no para el viento ni la brisa” ([ša lā i]kallu šāra u zīqa).

vientos del Diluvio. Así, en *Udugbul* XVI 16 (I.3.2), los demonios son llamados “violenta ráfaga de viento” (im-dal zi-ga | zīq šāri tebūtu), y en varias cartas dirigidas a Asarhadon por sus médicos y exorcistas: estos le advierten a menudo que “debería protegerse de las corrientes” (ištu pān zīqi lū etik)<sup>557</sup>; su médico de cabecera, Urad-Nanāya, le recomienda incluso ungirse con grasa de pájaro<sup>558</sup>, en una clara muestra de magia homeopática (el pájaro, habitante del viento, protege al hombre contra el mismo viento). Se trata, por tanto, de una amenazante ráfaga de aire.

Por su parte, *rādu* (8) es un término general para “lluvial torrencial”. Como tal aparece a menudo en diarios astronómicos, escrito simplemente con el signo *rad*, y casi siempre precedido por la palabra “lluvia” (*zunnu*, en los diarios astronómicos escrito, sencillamente, AN)<sup>559</sup>. No extraña, pues, que su aparición se halle limitada a los textos que describen el Diluvio, y no se dé en los otros listados de vientos que se analizan en este capítulo.

#### II.2.1.1.7. CONCLUSIÓN: LA EVOLUCIÓN DE LOS VIENTOS EN

##### *GILGAMEŠ*

La evolución de la lista de los vientos queda mejor ilustrada en el esquema de la página siguiente. En él se tabulan las listas de vientos de las diferentes versiones de *Gilgameš* que se han estudiado hasta aquí. Se incluyen, además, dos listas de vientos procedentes de la tradición léxica que muestran claros puntos de contacto con la de la versión de *Gilgameš* del primer milenio. Las páginas que siguen a la tabla procuran glosarla detalladamente.

<sup>557</sup> *SAA* 8 49 r 2-3, también traducido por Koch-Westenholz (1995: 182-183). Otra posible ocurrencia en el corpus epistológico es *SAA* 15 155 o 9: *ina pa-an zi-q[a o o o o]*, “ante la corriente [...]”. También, quizá, *ABL* 915: *zi-i-qu da-[an (?) ...]*, “la corriente es fuerte [...]”, según *AHw* 1532b.

<sup>558</sup> *SAA* 10 318 r 3-6: *šaman iššūri šarru lippišiš ištu pān zīqi šarra liššur*, “el rey debería ungirse con grasa de pájaro: esto le protegería de las corrientes de aire”. Véanse los comentarios de Parpola (1983: 252-253 n° 255) a esta carta.

<sup>559</sup> Sachs y Hunger (1988: 32).



	Segundo milenio			Primer milenio		
	<i>Gilgameš</i> Hit	<i>Gilgameš</i> Ug	<i>Emar</i> VI/4 576	<i>Gilgameš</i> BE	<i>Maliku</i> III	<i>An</i> = <i>šamū</i> <sup>560</sup>
<i>šūtu</i>	<sup>IM</sup> GAL	<sup>im</sup> u <sub>18</sub> -lu	<sup>im</sup> u <sub>19</sub> -lu	<sup>im</sup> 1    <sup>im</sup> u <sub>18</sub> -lu	183. <i>zi-qi-qu</i>	-
<i>iltānu</i>	[ <sup>I</sup> ] <sup>M</sup> EL-TA-NU	o	<sup>im</sup> si-sá	<sup>im</sup> 2    <sup>im</sup> si-sá	184. <i>ma-ni-tú</i>	-
<i>šadū</i>	o	o	<sup>im</sup> kur-ra	<sup>im</sup> 3    <sup>im</sup> kur-ra	- ( <i>me-<del>bu</del>-u</i> )	- ( <i>me-<del>bu</del>-u</i> )
<i>amurru</i>	o	o	<sup>im</sup> mar-tu	<sup>im</sup> 4    <sup>im</sup> mar-tu	186A. <i>še-<del>bu</del>-ú</i>	131. <i>me-er-ru</i>
<i>ziqqu</i>	-	o	<i>zi-qu</i>	<sup>im</sup> ziq-qu	186B. [ <i>me</i> ]-er-ru	132. <i>ši-e-<del>bu</del></i>
<i>ziqziqqu</i>	<sup>IM</sup> ZI- <i>IK</i> <sup>1</sup> -ZI-KU <sup>2</sup>	[ <sup>im</sup> siq-si]-qu	<i>zi-iq-zi-qu</i>	<sup>im</sup> ziq-ziq-qu	188 = 192. <i>ziq-ziq-qu</i>	133. <i>zaq-qí-qu</i>
<i>šaparziqqu</i>	-	-	[š] <i>a-bar-zi-qu</i>	<sup>im</sup> šá-mar-ziq-qa	187. <i>šá-par-ziq-qu</i>	134. <i>šá-par-zi-qu</i>
<i>imḫullu</i>	↓ <sup>IM</sup> AN-HU-UL-LU	↓ <i>im-ḫ[ul-lu]</i>	[d] <i>a-al-ḫa-mu-na</i>	im-hul-lu  ø	189A-191A. <i>an-qul-lum</i> 189B-191B. <i>im-ḫul-lu</i>	135. <i>im-ḫul-lu</i>
<i>simurru</i>	-	-	[s] <i>i-mu-ur-ru</i>	<sup>im</sup> si-mur   <sup>mir</sup> <sup>1</sup> -ra	193-195. <i>im-sùḫ-ú</i>	-
<i>asakku</i>	-	-	o	<sup>im</sup> á-sag    ( <sup>im</sup> ) <i>a-sak-ku</i>	-	-
<i>šuruppū</i>	<sup>IM</sup> ŠU-RU-UP-PU-U	-	o	( <sup>im</sup> ) <i>šu-ru-up-pu-ú</i>	↑ 180. <i>šu-ru-up-pu-u</i>	-
<i>meḫū</i>	-	-	o	( <sup>im</sup> ) <i>me-ḫu-ú</i>	↑ 185. <i>me-ḫu-u</i>	↑ 130. <i>me-ḫu-u</i>
<i>ašamšūtu</i>	<sup>IM</sup> A-Š[A-AM-ŠU-TU] - ( <sup>IM</sup> AN-HU-UL-LU)	<sup>im</sup> !? <sup>2</sup> <i>a</i> <sup>1</sup> ?-šam-šu <sup>1</sup> ?-tum - ( <i>im-ḫ[ul-lu]</i> )	(↑ [d] <i>a-al-ḫa-mu-na</i> ?)	( <sup>im</sup> ) <i>a-šam-šu-tum</i>	203. <i>dal-ha-mun</i> = <i>a-šam-šu-tú</i>	-

Leyenda:

**Negrita** Término que coincide con *Gilgameš* BE.

**Rojo** Término que coincide en *Gilgameš* BE, pero en otra posición.

**Azul** Término que no está en *Gilgameš* BE.

o Roto

<sup>560</sup> LTBA 2 2 ii 62 // DoCu 326 T 5', hay una edición electrónica disponible en DCCLT, con el n° Q002278.

Las listas de vientos aparecen en el *Gilgameš* acadio por primera vez en la recensión ugarítica. En este texto, cuya reconstrucción es muy provisional, se dan un total de 7 vientos, lo que coincidiría con el número tradicional de guerreros tal como aparece en la *historiola* exorcística usada, entre otros, por *Gilgameš* y *Humbaba*. No es, sin embargo, un texto seguro: la primera instancia en que los vientos están documentados con seguridad es la paráfrasis hitita de *Gilgameš*, donde aparecen ocho vientos, todos ellos con nombres acadios. Se trata, en primer lugar, de los cuatro vientos de los cuatro puntos cardinales y, después, de 4 vientos llamados *ziqziqqu*, *anḫullu*, *šuruppû* y *ašamšūtu*. Excepto el *šuruppû*, son los mismos de la versión ugarítica.

De entre los vientos de la lista de la versión hitita, el *ziqziqqu* y el *šuruppû* son únicos de la teomaquia de *Gilgameš*, y se mantienen en las versiones posteriores. Ambas palabras, *ziqziqqu* y *šuruppû*, aparecen como vientos en la narración del Diluvio en *Atramḫasīs* ya en el período paleobabilónico<sup>561</sup>. Esto difícilmente puede ser casual. Por otro lado, al menos dos textos en el primer milenio testimonian que ambos términos, *ziqziqqu* y *šuruppû*, son percibidos como vientos del Diluvio por antonomasia<sup>562</sup>. Posteriormente, en la versión de Sîn-lēqi-unninni, aparece otro viento que no se da en ningún otro texto épico fuera del *Atramḫasīs*: el *asakku*.

Nos hallamos, pues, ante la transferencia gradual de tres vientos de *Atramḫasīs* a *Gilgameš*: el *ziqziqqu* es tomado por *Gilgameš* en la versión de Ugarit, el *šuruppû* en la de Hattuša y el *asakku* en la del primer milenio. Además, la pareja *ziqqu* : *ziqziqqu* del *Gilgameš* del primer milenio no tiene paralelos fuera de la recensión neoasiria de *Atramḫasīs*. Es difícil determinar si esta pareja es una innovación del *Gilgameš* del primer milenio que acabó siendo tomada por el *Atramḫasīs* neoasiria o, por el contrario, estaba ya presente en el *Atramḫasīs* paleobabilónico: como se ha dicho, la lista de vientos de esta última recensión se ha perdido.

---

<sup>561</sup> El *šuruppû* aparece “soplando” sobre los pueblos como una de las plagas que Enlil envía antes del Diluvio (véase arriba p. 226). Aunque el *ziqziqqu* no está conservado en el *Atramḫasīs* PB, cabe poca duda de que formaba originariamente parte de éste, habida cuenta de que aparece en la versión sumeria paleobabilónica y en la neoasiria.

<sup>562</sup> Sobre *ziqziqqu*, véase el texto de *Lamaštu* estudiado arriba (p. 221 y ss.). Sobre *šuruppû*, el de *Zuburudabeda* de p. 45 y ss.

A nuestro parecer, sólo una asociación durante siglos entre los dos poemas puede explicar la curiosa situación con la que nos encontramos: vientos que, en principio, aparecían en el relato del Diluvio son tomados, uno a uno, por los diferentes autores de cada versión de *Gilgameš*. Ha de suponerse que *Gilgameš* y *Atramḫasīs* fueron, durante muchos siglos, considerados poemas estrechamente vinculados. Aunque hoy generalmente se acepta que la narración del Diluvio contenida en la tablilla XI de *Gilgameš* es una adición tardía<sup>563</sup>, parece necesario admitir que Gilgameš era asociado ya al Diluvio al menos desde el período paleobabilónico. En efecto, ya en el poema sumerio *La muerte de Gilgameš* se menciona el encuentro de Gilgameš con Ziusudra<sup>564</sup>, y la versión del prólogo de la epopeya hallada en Ugarit llama a nuestro héroe “el que recorrió el camino lejano de Uttur-napišti”<sup>565</sup>. Esta milenaria asociación – que, repetimos, no implica la existencia de una narración del Diluvio en la epopeya en estadios tempranos de la transmisión de la misma<sup>566</sup> – supone que ambos textos eran percibidos como intertextos, quizá como componentes del un mismo “ciclo”<sup>567</sup>, por los redactores de las diferentes versiones de *Gilgameš*.

Por otro lado, el pequeño texto de Emar es muy interesante, ya que da testimonio de la existencia de una versión de la lista de vientos semejante a la que se halla en la de Sîn-lēqi-unninni ya en el segundo milenio. Esto último es sorprendente, habida cuenta de que las listas de las versiones de *Gilgameš* de Ugarit y Hattuša son bastante diferentes de la

---

<sup>563</sup> Así por ejemplo Tigay (1982: 214-240), que concluye que la *Vorlage* del *Atramḫasīs* usada en *Gilgameš* es diferente en varios aspectos a la paleobabilónica, y sostiene que la inclusión de la historia del Diluvio en *Gilgameš* debió producirse «only in the late version (which dates to the last half or quarter of the second millennium)» y Lambert (2005: 196), que supone que la *Vorlage* de *Gilgameš* XI fue una recensión MB de *Atramḫasīs*, aún no recuperada.

<sup>564</sup> Véase Cavigneaux y al Rawi (2000: 10).

<sup>565</sup> Véase George (2007c: 239, 241-242).

<sup>566</sup> Pace Anthonioz (2009: 233-234), que intenta demostrar que el Diluvio formaba ya parte del poema en época paleobabilónica. Nótese que una recensión neoasiria temprana del poema carece de la narración del mismo: véase George (2007a: 75).

<sup>567</sup> Sobre el uso del término “ciclo”, procedente de la Filología Clásica, aplicada a la literatura mesopotámica, véase Haubold (2002).

del primer milenio. Además del fragmento analizado, existen, como se ha dicho arriba (p. 153), otras dos tablillas con texto de *Gilgameš* procedentes de Emar, pertenecen a dos recensiones distintas, lo que muestra que diferentes versiones eran conocidas incluso en la misma ciudad en el período mediobabilónico. El pequeño texto expositivo emariota que se ha estudiado refleja una *Vorlage* muy similar, si no idéntica, a la versión de *Sîn-lēqi-unninni*, y viene a complicar aún más la ya muy compleja historia de la evolución del poema en el período mediobabilónico.

Repecto a las listas léxicas, la lista *An* = *šamû* parece depender de *Malku*<sup>568</sup>. Ambas presentan, en la sucesión *ziqziqqu* : *šaparziqqu* : *imḫullu*, un incuestionable paralelo al *Gilgameš* BE. Creemos que el préstamo ha sido de *Gilgameš* a *Malku*, y no al contrario, por dos razones:

1. En *Gilgameš* aparece en una triple sucesión, *ziqqu* : *ziqziqqu* : *šaparziqqu*, donde los dos primeros términos, según hemos intentado demostrar, proceden del *Atramḫasīs* NA. Al tomar de este texto la pareja *ziqqu* : *ziqziqqu*, el redactor de *Gilgameš* les añadió la una tercera palabra, *šaparziqqu*, por razones desconocidas. *Malku* sólo contiene glosas a las dos últimas palabras, lo que indica (1) que está relacionado con *Gilgameš*, no con *Atramḫasīs* y (2) que sólo ha tomado las palabras más infrecuentes, y no *ziqqu*.
2. La siguiente entrada en *Malku* III se refiere al *imsuḫḫu*, hápax de *Enūma eliš* IV. Como se dirá abajo, en este caso es más que probable que el viento estuviera originariamente en *Enūma eliš*, y fuera tomado de ahí por el compilador de *Malku* (véase abajo II.2.1.2). Éste parece haber intentado seleccionar palabras poco comunes para los vientos en varios poemas épicos.

Estos dos razonamientos se basan a su vez en otros anteriores, más o menos verosímiles, y por tanto sus fundamentos no son del todo sólidos: sólo la recuperación de más textos mediobabilónicos de la epopeya podrá corroborar o desmentir estas hipótesis.

En cualquier caso, la conclusión ineludible de nuestro estudio es que la lista de vientos de *Gilgameš* muestra durante el período mediobabilónico una evolución muy compleja, y no cabe ya decir que la de la versión de *Sîn-lēqi-unninni* sea simplemente una

---

<sup>568</sup> Sobre los numerosos puntos de contacto entre *Malku* y *An* = *šamû*, véase Hrůša (2010: 20).

expansión de la mediobabilónica<sup>569</sup>. Por el contrario, puede detectarse una evolución textual muy enrevesada, que permite suponer la convivencia de varias versiones diferentes durante el mismo período, y en donde la expansión o contracción se debe, principalmente, al empuje de su principal intertexto, el de *Atramḫasīs*<sup>570</sup>.

El estudio del catálogo de los vientos en *Gilgameš* se ve lastrado, y al mismo tiempo facilitado, por el hecho de que numerosas versiones intermedias del poema sean conocidas, lo que nos permite un estudio diacrónico del motivo. Los otros dos poemas que se estudian en esta sección, *Enūma eliš* y *Erra e Išum*, son con toda probabilidad creaciones de nuevo cuño, y la ausencia de predecesores no se debe a los azares del descubrimiento, sino, sencillamente, a su inexistencia. Esto, por un lado, facilita su estudio, pues contamos sólo con un *textus receptus* que examinar. Por el otro, lo complica enormemente, pues hemos de reconstruir una prehistoria de los textos basándonos en similitudes con otros poemas y en suposiciones razonables, sin contar con la certeza que proporcionan los precursores.

#### II.2.1.2. ENŪMA ELIŠ

Son hijos de Tifón los recios vientos de húmedo soplo, menos  
 Noto, Bóreas, Argesteo y Céfiro. Estos descienden de los  
 dioses y son de gran utilidad para los mortales.

Hesíodo, *Teogonía* 869-871, traducción de Pérez Jiménez (1978: 108-109)

Marduk, cuando se dispone a partir al combate definitivo con Tiamtu, pasa revista a su armamento. Coloca los cuatro vientos regalo de su abuelo Anu en su red de combate y, además, se ciñe otras armas de su propia factura que le han de ayudar en la inminente batalla. La lista de vientos es una de las mejores muestras de la heterogeneidad de los

<sup>569</sup> Pace Hallo (1991: 4 y 15 n. 41).

<sup>570</sup> Así también lo afirma George (2007a: 75), que admite que la hipótesis de que todos los cambios en la versión babilona estándar de *Gilgameš* fueron obra de un solo editor (Šîn-lēqi-unninni) es más difícil de admitir tras la publicación de un nuevo fragmento mediobabilónico temprano que ya muestra algunos de los tradicionalmente atribuidos a él.

materiales de que se sirve el autor de *Enūma eliš*: son muchos los intertextos detectables, y la adaptación de los mismos al nuevo contexto no siempre resulta exitosa. Un ejemplo de ello es el uso de una red por parte de Marduk en su batalla: ya W.G. Lambert<sup>571</sup> señaló lo inadecuado que resulta un arma así para atrapar en ella a un enemigo como el mar. La adopción por parte de *Enūma eliš* de motivos de otros poemas épicos – en el caso de la red, de *Anzû* – y la imperfecta integración de los mismos provoca que algunos conceptos del poema fluctúen: así, el carácter antropomórfico o zoomórfico de Tiamtu no acaba nunca de definirse<sup>572</sup>, y la lista de vientos que nos ocupa presenta numerosas inconsistencias<sup>573</sup>:

41. *i-pu-uš-ma sa-pa-ra šul-mu-ú qer-biš ti-amat*
42. *er-bet-ti šá-a-ri uš-te-eš-bi-ta la a-še-e mim-mi-šá*
43. *šūtu*<sup>(im)</sup><sub>u<sub>18</sub>-lu</sub> *iltānu*<sup>(im)</sup><sub>si-sá</sub> *šadū*<sup>(im)</sup><sub>kur-ra</sub> *amurru*<sup>(im)</sup><sub>mar-tu</sub>
44. *i-du-uš sa-pa-ra uš-taq-ri-ba qí-iš-ti abī(ad)-šú<sup>d</sup> a-num*
45. *ib-ni im-ḫul-la šāru(im) lem-na me-ḫa-a a-šam-šu-tum*
46. *šārū(im) erbetti(límmu-ba) šārū(im) sebeti(imin-bi) imsuḫḫu(im-sùh) im sá-a nu sá-a*
47. *ú-še-ša-am-ma šārī(im)<sup>meš</sup> šá ib-nu-ú si-bit-ti-šú-un*

41. Y fabricó una red para atrapar en ella a Tiamtu.
42. Colocó dentro los cuatro vientos de modo que no escapara nada de ella:
43. el viento del sur, el del norte, el del este y el del oeste;
44. se echó al brazo la red con el regalo de su padre Anu.
45. Creó el huracán – el viento malvado –, la tempestad, el torbellino,
46. los cuatro vientos, los siete vientos, el viento de confusión, el viento recto-no recto,
47. dio rienda suelta a los siete vientos que había creado.

En estas líneas queda claro que en *Enūma eliš* distingue entre dos orígenes de las armas de Marduk<sup>574</sup>. Un curioso paralelo a esta división de los vientos según el dios al que se adscribe su origen se da en el pasaje de la *Teogonía* de Hesíodo que encabeza este

<sup>571</sup> Lambert (1986: 59; 1994a: 584 *ad* 41).

<sup>572</sup> Sobre el carácter aún no completamente antropomorfizado de Tiamtu, véase abajo II.3.2.4.

<sup>573</sup> *Enūma eliš* IV 41-47.

<sup>574</sup> Puede hallarse un análisis sintáctico del pasaje, junto a una partitura con los mss. publicados, en Metzler (2002b: 462-466). Según este autor, el pasaje ha de dividirse en dos tetrásticos: 41-44 y 45-48, que corresponderían a nuestros dos grupos de armas.

apartado, donde se distinguen cuatro vientos de Tifón frente a otros cuatro que descienden de los dioses, mas las similitudes entre ambos textos acaban ahí<sup>575</sup>.

El primero de los dos grupos está compuesto por los cuatro vientos que Anu regaló a Marduk (véase II.1.1.1 más atrás), que son los que Marduk coloca en la red que creó para atrapar a Tiamtu. Tras colocar a su flanco la red, Marduk procede a crear el segundo grupo de vientos: según se nos dice en l. 47, son siete – este número es, de nuevo, una reminiscencia del número de demonios de cuya creación hablaba la *historiola* que subyace al texto. De acuerdo con este guarismo, los vientos serían:

1. *imḫullu*, siendo *šāru lemnu* una glosa<sup>576</sup>.
2. *meḫû*.
3. *ašamšūtu*.
4. *šārū erbetti* (im límму-ba//im límму-bi).
5. *šārū sebeti* (im imin-bi//im imin).
6. *imsuḫḫu* (im-sùh//<sup>im</sup>im-sùh).
7. im (sá-a) nu sá-a.

La lista es en extremo compleja. Por ejemplo, “los cuatro vientos” (4) y “los siete vientos” (5) son tomados como un único viento (quizá “el viento quádruple” y “el viento séptuple”). Hemos de suponer, por tanto, que estos “cuatro vientos” (4) son diferentes de “los cuatro vientos tremebundos” creados por Anu en I 105, y que este *meḫû* (2) es diferente del producido por el mismo dios en I 107 “para transportar el polvo” (véase arriba p. 69). Los vientos n° 1-3 son vientos más bien comunes: frente a estos, los n° 4-6,

<sup>575</sup> West (1997: 302), que compara los dos pasajes, sobreinterpreta, a nuestro parecer, el texto de *Enūma eliš* en su prurito por compararlo al de Hesíodo: para él, *Enūma eliš* enumeraría «the regular four [winds] (South Wind, North Wind, East Wind, West Wind), which are the gift of Anu, and a further group of wild, irregular winds, that the god created for himself». Mas nada indica que estos otros siete vientos que Marduk crea para sí mismo sean irregulares o salvajes.

<sup>576</sup> Sobre *šāru lemnu* como glosa de *imḫullu*, véase Bottéro (1975/1976: 113-114), que habla de la ocasional falta de habilidad de los copistas: «[o]n y trouve bien, certes, quelques reprises ou doublets. Certains relèvent d’une étape postérieure à la rédaction proprement dite: de la traduction manuscrite. Ce sont des maladresses de copistes, comme, en IV, 45 [...], parmi l’énumération des Vents que Marduk s’est créés pour auxiliaires, les deux synonymes, figurant côte à côte: *imḫullu* et *šāru lemnu*, dont le dernier, simple traduction accadienne de l’autre, tiré du sumérien, n’est qu’une glose explicative [...] maladroitement insérée dans le texte».

esto es, los de la l. 46, son ciertamente extraños. A continuación se presenta dicha línea, la más compleja del listado de vientos, en partitura:

CT 13 20 [BM 93051] o 5'	[o o o	o i]min-bi	<sup>im</sup> im-sùh	im sá-a nu sá-[a]
CT 13 16 [K.3437+] o 11'	im limmu-ba	im imin	im-sùh	im nu sá-a
CT 13 20 [79-7-8,251] o 12'	im limmu-ba	i[m	...	]
KAR 318 o 8'	im limmu-bi	[	...	]
STT 3 o 46	[o o]-ba	im imin-bi	im-sù[h	i]r m nu <sup>1</sup> sá-a
STT 5 o 24'	[o o o	i]m imin-bi	im-sùh	im nu sá-a
K.4657+ o 19 (com.)	[o o o	o o o	im-sù]h	im si+a nu si+a

Ya se han señalado los problemas con los dos primeros miembros del listado (el viento “cuádruple” y el “séptuple”). Los dos últimos términos, ambos *hapax legomena*, se discuten a continuación:

El *imsubbu*, “viento de confusión” (6), quizá haga referencia a la “confusión” que el vaivén de los dioses provoca en Tiamtu<sup>577</sup>. Está documentado en la tradición léxica de *Malku* III 193-195, pero no parece contar con ningún otro testimonio, lexicográfico o literario. La variante de CT 13 20 (BM 93051) deja claro que ha de leerse (<sup>im</sup>)*imsubbu*, y no logográficamente como *šār ešiti*, *vel sim*. Es, por tanto, más que probable que esta palabra encontrara su camino a *Malku* desde *Enūma eliš*<sup>578</sup>.

El im nu sá-a (CT 13 20 [BM 93051]: im sá-a nu sá-[a]) (Z) es citado en el comentario K.4657+ o 19 como im si+a nu si+a, pero, desgraciadamente, la glosa a esta línea está rota<sup>579</sup>. Ambos diccionarios indizan este pasaje s.v. *šanānu*, “rivalizar”, junto a otros testimonios de *lā šanān*

<sup>577</sup> Como en *Enūma eliš* I 22: *ešū Tiāmti-ma naširšunu ištappu*, “molestan a Tiamtu al elevar su alboroto”, véase la ecuación léxica *imsubbu* = *šār ešiti* en *Malku* III 193 (Hrůša, 2010: 88-89, 373) y la mención de *tēšū* entre varios vientos enviados por el dios Adad en una inscripción de Adad-nārārī I (*RIMA* 1 0.76.2 ll. 55-57). Véase también, sobre esta “confusión”, el excursus arriba, en II.1.1.1.1.

<sup>578</sup> La situación inversa, esto es, que la cita fuera tomada de *Malku* por el autor de *Ee*, es también posible: como afirma Hrůša sobre la intertextualidad entre *Malku* y *Gilgameš* BE (véase II.2.1.1.5), «[i]n welcher Richtung sie verlaufen ist, hängt von der Datierung der beiden Texte ab» (Hrůša, 2010: 16). No obstante, dado que la lista de *Malku* no sigue el mismo orden que la de *Ee*, y que se dan tres glosas alternativas al *imsubbu* (III 193-195: *šār ešiti*, *šār siḫiti* y *šār miḫurti*, respectivamente “viento de confusión”, de “rebelión” y de “armonía”), parece preferible suponer que el redactor de *Malku* tomó el término de *Ee* y trató de explicarlo – no de modo completamente satisfactorio, como prueba la profusión de significados.

<sup>579</sup> K.4657+ o 19: [... im-sù]h im si+a nu si+a [o o o o o] (*Ee* IV 46) *ú-še-ša-am-ma im<sup>meš</sup> šá ib-nu-ú [...]* (*Ee* IV 47). El signo antes de IM SI+A no puede ser más que SÜH, lo que impide interpretar nuestro IM SI+A NU SI+A como una glosa: se trata de la cita del texto. La glosa debería estar contenida en el espacio aún sin restaurar, y no debía ser demasiado larga (un máximo de 5 signos). No obstante, no hay garantía alguna de que se tratara de una glosa a nuestra palabra, y no a alguna otra de la línea; y ni siquiera es seguro que fuera una glosa lexicográfica: bien habría podido ser una glosa de carácter cúllico, como en otras partes de este comentario (véase II.4.1).



(NU SÁ) “sin rival”<sup>580</sup>. Esta interpretación, sin embargo, no permitiría explicar la lectura del comentario, ni la del manuscrito CT 13 20 (BM 93051). Además, “el viento sin rival” no está documentado en otros lugares. Aunque es posible interpretar, como los diccionarios, una o más partes del nombre individualmente<sup>581</sup>, por el momento no parece posible ofrecer una elucidación completa del nombre que dé cuenta de todas las variantes. Ha de notarse, sin embargo, que la lectura de CT 13 20 (BM 93051), IM SÁ-A NU SÁ-[A], junto con la del comentario, representan un testimonio de la bien conocida expresión acadia N lā N para indicar la totalidad<sup>582</sup>.

Se indican, en l. 42 y 47, los totales parciales: cuatro vientos son los entregados a Marduk por Anu, y siete los creados por el primero al inicio de la batalla. Once son, pues, los vientos y, a pesar de las oscuridades del guarismo, está claro el número total. Esto se ha relacionado con el hecho de que también las “criaturas” de Tiamtu, como se repite una y otra vez a lo largo del poema<sup>583</sup>, sean once: el combate parece igualado de este modo<sup>584</sup>.

En definitiva, aunque el hecho mismo de que las armas de Marduk sean vientos se debe sin duda al empuje de la tradición de *Gilgameš*, no puede detectarse ningún hipotexto claro para la descripción de las mismas en *Enūma eliš*. Los nombres no aparecen atestiguados en otros lugares y, cuando aparecen, se trata de citas derivadas de *Enūma eliš*. Hay, sin embargo, otra tradición, independiente de los poemas épicos estudiados hasta ahora, que casa bien con algunos de los aspectos de *Enūma eliš*.

---

<sup>580</sup> CAD Š 368a y AHw 1161b. Véase, sin embargo, Lambert (1979: 271), quien afirma que el nombre ha de ser leído en sumerio, y sugiere, por tanto, suprimirlo de los diccionarios.

<sup>581</sup> Así, en el comentario K.4657+, la primera parte (IM SI+A) puede naturalmente interpretarse como DUNGU, “nube”. El IM NU SÁ-A de los mss. puede interpretarse siguiendo a los diccionarios, o entender que de alguna manera está conectado con ZAG NU SÁ-A = *adammû*, “batalla” (CAD A/1 95a). Es también posible suponer que se trata del *šāru lā tābu*, “viento malvado” (véase p. 463 y ss.), con el sumerio *sa<sub>6</sub>* / *sig<sub>5</sub>* escrito con algún tipo de escritura fonética. Ninguna de estas posibilidades tiene demasiados visos de ser cierta.

<sup>582</sup> Véase Mayer (1989) y abajo n. 705.

<sup>583</sup> *Ee* I 146 = II 32 = III 36 = III 94, IV 115, V 73.

<sup>584</sup> Cf. Anthonioz (2009: 321): «Le nombre de onze apparaît dans l'*Enūma eliš* comme une réponse aux onze créatures monstrueuses de Tiamat, afin que le combat paraisse égal». Como ha mostrado W.G. Lambert (1986: 57-58), el autor de *Ee* escogió deliberadamente el número de once para las criaturas de Tiamtu, teniendo para ello que modificar forzadamente la lista tradicional de las mismas: con ello pretendería el autor igualar esta lista a la de los once enemigos derrotados por Ninurta en epopeyas como *Lugale* o *Angim*. Si el número de vientos y el de las criaturas está relacionado habría de suponerse, por tanto, que el autor de *Ee* hizo uso de una tradición preexistente sobre el número de los vientos (véase el epígrafe siguiente) con el objeto de adecuar el guarismo al de las criaturas de Tiamtu.

### II.2.1.2.1. SIETE MÁS CUATRO

La tradición de los 7 + 4 vientos de Marduk es peculiar de *Enūma eliš*: ningún otro de los poemas épicos analizados en este capítulo la conserva. Sin embargo, no parece ser una innovación de este poema: aparece por primera vez en un himno a Marduk hallado en una casa particular junto a otros textos datados en el reinado de Samsuiluna (1749-1712)<sup>585</sup>. Se trata de un himno de muy difícil comprensión, uno de los pocos que se conoce a este dios en el período paleobabilónico, que proclama su carácter de paladín de los dioses, el mismo carácter que habrá de hallarse en *Enūma eliš*<sup>586</sup>:

3. GÚ AD? MU ŠAL *ūm*(ud-um<sup>1</sup>) *la pa-dī-a ilī*(dingir) *ki-ša-[t]im*
4. *mu-uš-ta-ar-ḫi me-ḫe-e sebeti*(imin) *ša-ri ka-ši-id a-a-bi šu-nu-ḫ[u l]em-ni*
5. *ḫa-ri-<sup>1</sup>ru<sup>1</sup>-sà-aḫ-ḫa-ap ki-ib-bu a-ki-lu ú-ša-ni mil-<sup>1</sup>kī<sup>1</sup>*
6. *il*(dingir) *ki-iš-šu-tim ga-aš-ru be-el tu-qú-um-tim ša-ar er-bé-[ti]m* <sup>1</sup>x pi x x | x x<sup>1</sup>
7. *ka-li ḫi-im-ma-at pa-ar-ši im-ni-ta-šu <sup>1</sup>ú-ka-a<sup>1</sup>*
3. ... inmisericorde tormenta de los dioses del Universo;
4. el que se enorgullece de sus siete tormentas, los vientos que atrapan al enemigo,  
*para agotar al malvado;*
5. ardiente fuego que rodea, llama devoradora que cambia de parecer,
6. el dios del poderío, el vigoroso, el señor del combate, los cuatro vientos...;
7. su diestra sostiene la totalidad de los poderes.

A pesar de las oscuridades del texto, parece claro que se trata del mismo guarismo que en *Enūma eliš*, guarismo que, como se ha dicho, no aparece en ningún otro poema mesopotámico. No es de extrañar, pues, que este texto haya sido usado por S. Dalley para

<sup>585</sup> Algunos autores, como Streck (en *SEAL* 2.1.9.1) o Groneberg (2003: 57 n. 22) suponen que se trata de un texto del primer milenio. La segunda no aporta ningún argumento; para el primero sería decisivo el hecho de que algunas de las palabras del himno no estén atestiguadas en el período paleobabilónico. Ha de notarse, sin embargo, que muchas de estas palabras son el resultado de sus propias restauraciones y, por tanto, no pueden usarse para la datación del texto. Obsérvese, además, que el contexto arqueológico de la tablilla es bien conocido (al Rawi y Dalley, 2000: 65-66).

<sup>586</sup> IM 85877, editado por al Rawi (1992), texto recientemente reeditado por Oshima (2011b: 191-197) y Streck (*SEAL* 2.1.9.1). Notas a líneas: 1.3 la lectura de toda la línea es difícil, la propuesta aquí es provisional; 1.4 *mu-uš-ta-ar-ḫi* se toma como el adjetivo *muštarḫu*, “orgulloso”, bien atestiguado en himnos PB (por ejemplo Streck y Wasserman (2008: 339 iv 11')). Cavigneaux (1999: 260) propone otra interpretación. La restauración del final es provisional, en su favor habla *Anzū* BE II 106 = 128 ≈ III 9: *šūniḫšū-ma ina miṭḫur meḫē aparšu liddi* “»agótalo y que al azote de la tormenta arroje sus alas”.

probar que una versión del poema *Enūma eliš* debió ser conocida ya en época paleobabilónica<sup>587</sup>.

La *communis opinio*, expresada hace cincuenta años en un estudio clásico por W.G. Lambert<sup>588</sup>, sostiene que el poema fue compuesto para celebrar el retorno de la estatua de Marduk por el rey Nabucodonosor I (r. 1125-1104). Dalley, sin embargo, se sirve para fundamentar su hipótesis del hecho de que ya nuestro himno exalta a Marduk como el dios supremo. Aunque algunos de los epítetos con que Dalley pretende probar su teoría son debatibles<sup>589</sup>, lo cierto es que las coincidencias con *Enūma eliš* hacen bastante probable la hipótesis de que ambos poemas, junto con otros textos del período paleobabilónico en que se ensalza a Marduk, den testimonio de una misma tradición, que cambió a lo largo de los siglos, mas no hasta el punto de resultar irreconocible.

Qué valor tiene esto para la datación de *Enūma eliš* es cuestión difícil. Hoy es ampliamente aceptado que el poema, en la versión que se conoce, no fue compuesto *ex nihilo*, sino que presenta numerosos indicios que permiten descubrir todo un espectro de hipotextos. Los materiales que el compilador de *Enūma eliš* usó fueron muchos y de muy diverso origen. Arriba se han examinado algunos de ellos, otros serán analizados más adelante. Sin embargo, sigue siendo difícil determinar el momento en que la tradición de fluidez textual se interrumpe y comienza la transmisión de un texto “canónico”. Quizá este momento sea cuando la derrota de Tiamtu empieza a ser atribuida al dios Marduk: como se argumentará abajo (II.3.2.4), es posible situar este hecho en las postrimerías de la dinastía casita. Sin embargo, intentar definir este momento en relación con un evento extraordinario – las conquistas de Hammurapi, con Dalley, o el retorno de la estatua de Marduk por parte de Nabucodonosor I, con Lambert –, por atractivo que resulte, no deja de ser especulativo.

---

<sup>587</sup> Véase Dalley (1997: 169) y al Rawi y Dalley (2000: 65-66).

<sup>588</sup> Lambert (1964).

<sup>589</sup> Especialmente *šar kullat Igigi*, el epíteto que abre el poema, debe ser leído *il kullat Igigi*, “el dios de todos los Igigi”, véase Cavigneaux y al Rawi (2002: 55 y n. 171). Esto rebaja un tanto su estatus (nótese que la lectura *šār* de Oshima (2011b: 194 *ad loc.*) no tiene en cuenta los argumentos de Cavigneaux y al Rawi).

### II.2.1.3. *ERRA E IŠUM*

En el poema babilónico *Erra e Išum*, el dios Anu, tras engendrar a los Sebetti, les asigna sus funciones: se trata del esquema clásico en los relatos de la creación de seres en la literatura acadia: tras ser creados, reciben “sus destinos”<sup>590</sup>. El hecho de que parte del discurso sea en estilo directo, y la propia circunstancia de que éste rompa el esquema lineal de la narración, introduciendo una analepsis, es una innovación sobre la *historiola* exorcística del poeta Kabti-ilī-Marduk – el autor de *Erra e Išum* –, que tiene por objetivo situar esta descripción – que, como se muestra en este capítulo, hunde sus raíces en la literatura mesopotámica del segundo milenio – dentro de su propio poema<sup>591</sup>. En el mismo, después de la creación de los siete seres, resultado de la cópula de Anu con la Tierra (II.1.3), el primero les asigna sus cometidos<sup>592</sup>:

31. *is-si-ma iš-ten i-šak-ka-na t[ē]-e-ma*
32. *e-ma [ta-a]n-di-ru-ma ta-at-tal-ku ma-ḫi-ra ʿe¹ [t]ar-ši*
33. *i-qab-bi ana šá-né-e kīma(gim) gīri(ᵈ girra) ku-bu-um-ma ḫu-muṭ kīma(gim) nab-li*
34. *i-t[a-mi] ana šal-ši zi-im la-bi lu šak-na-ta-ma a-mir-ka liš-ḫar-miṭ*
35. *i-qab-bi ana ri-bi-i a-na na-še-e kakkī(ᵍiṣ tukul<sup>mes</sup>)-ka ez-zu-ti šadû(kur-u) li-ʿ tab¹-bit*
36. *a-na ḫa-an-ši iq-ta-bi kīma(gim) šāri(im) zi-i[q]-ma kip-pa-ta ḫi-i-ṭa*
37. *šeš-šá um-ta-ʿir e-liš u šap-liš ba-a'-ma la ta-gam-mil mam-ma*
38. *si-ba-a i-mat ba-dš-me i-še-en-šú-ma šum-qí-ta napišta(zi-ta)*

31. Convocó al primero dándole órdenes:
32. «Donde quiera que vayas iracundo – ¡no has de tener rival!».
33. Dice al segundo: «¡quema como el fuego y como la llama arde!».
34. Habló con el tercero: «¡que tu rostro sea el de un león para que quien te contemple se deshaga!».
35. Dice al cuarto: «¡que ante el ataque de tus armas iracundas sean destruidas las montañas!».
36. Al quinto dijo: «¡sopla como el viento y explora el orbe!».
37. Al sexto ordenó: «¡arrasa por doquier, sin perdonar a nadie!».
38. Al séptimo llenó con ponzoña de vívora: «¡acaba con toda vida!».

<sup>590</sup> Véase Jiménez (próximamente).

<sup>591</sup> La determinación de los pasajes con y sin estilo directo es un problema bien conocido en *Erra e Išum*, no sólo en los primeros versos, sino a lo largo de toda la obra: v., sobre este problema en el episodio inicial, Farber (2008a). También en nuestro pasaje las fronteras entre el estilo directo y el indirecto no están del todo claras, y no lo debieron estar tampoco para los copistas en la Antigüedad, como muestran algunas de las variantes textuales, por ejemplo l. 32 [*STT* 16] ʿi¹-tal-ku-ma (Schramm, 1971: 270 *ad loc.*), frente al *tattalku* de otros mss.; y l. 38 [*STT* 16] ú-šam-qat napišta, frente al *šumqita* mayoritario.

<sup>592</sup> *Erra e Išum* I 31-38.

A menudo se han tenido estos siete seres por constelaciones, debido al carácter astral de los Sebeti en el primer milenio<sup>593</sup>. Sin embargo, dado que esta descripción toma motivos de otras semejantes en otros poemas, podemos suponer que la naturaleza de los Siete es similar a la de los otros seres que se estudian en este capítulo.

El primer ser “marcha furioso” (*tandirū-ma*) – el verbo *nadāru* se aplica muy comúnmente a animales salvajes, tropas y, en ocasiones, también a demonios<sup>594</sup>. El segundo guerrero, se nos dice, quema como el fuego, al igual que el quinto guerrero en *Gilgameš y Humbaba* A 40b<sup>595</sup>. Al tercero le otorga el rostro de un león, como al primer ser de *Gilgameš y Humbaba* A 37b (quien tiene zarpas de león) o el quinto demonio de la septena de *Udugbul* XVI 9 (véase arriba I.3.2). La comparación de la fuerza del guerrero con la de un león, y la capacidad de “deshacer” al enemigo, son, sin embargo, lugares comunes del repertorio tradicional de epítetos acadios<sup>596</sup>. El cuarto destruye las montañas (*šadê abātu*), acción naturalmente ligada a Ninurta, pero usada en varias ocasiones en *Erra e Išum* para describir las acciones destructivas del dios Erra<sup>597</sup>. La destrucción de la montaña se atribuye al sexto guerrero en *Gilgameš y Humbaba* A 42b.

Especialmente interesantes son las órdenes de Anu al quinto ser: “¡sopla como el viento y explora el orbe!”. Ya arriba (I.5.2.1.2.1) se ha intentado trazar los orígenes de la asociación *ziāqu* : *hiātu*. En este caso el uso del verbo *hiātu*, además de al paralelismo con *ziāqu*, se debe sin duda a la frecuente aparición de este verbo con demonios como sujeto, en el sentido de “espíar”. Respecto al sexto, el sentido “arrasar” del verbo *bâ'u* es bien conocido: es, de hecho, el verbo que se suele predicar del diluvio<sup>598</sup>. Finalmente, el

<sup>593</sup> Véase Wiggermann (2010b: 463) sobre el carácter astral de los *Sebeti*. Sobre el mismo en *Erra e Išum*, véase Cooley (2008: 14).

<sup>594</sup> Véase CAD N/1 59-61. Cf. también la descripción del quinto demonio en *Udugbul* XVI 9 (véase arriba p. 75ss).

<sup>595</sup> Véanse los paralelos a esta expresión en Streck (1999: 126), para quien ambas comparaciones son posiblemente convencionales.

<sup>596</sup> Véase por ejemplo RINAP 4 *Esarhaddon* 98 r 24: *nē'ir ayyābēšu mušḫarmitu gārēšu mušakniš lā kanšūtēšu*, “el que acaba con sus enemigos, disuelve a sus rivales y debela a los indómitos”, véanse otras referencias en CAD N/1 127.

<sup>597</sup> Por ejemplo, en *Erra e Išum* IV 142, 147.

<sup>598</sup> Por ejemplo, en *Erra e Išum* I 171, describiendo la cólera de Erra (*mê illūnim-ma iba"û mātu* “»Subirían las aguas y arrasarían el país;”), IV 50, etc.

séptimo es llenado con ponzoña de víbora, lo que recuerda a las criaturas de Tiamtu, a quienes ésta llena de “ponzoña en lugar de sangre” (*Enūma eliš* I 136), y también a las armas de Erra, que al principio de la obra son “frotadas con veneno” (*Erra* I 7)<sup>599</sup>. El hecho de que sea específicamente “ponzoña de víbora” (*imat bašme*) es relevante, habida cuenta de que la víbora (*muš-ša-tùr* = *bašmu*) era el segundo de los guerreros que Utu entrega a Gilgameš en *Gilgameš y Humbaba* A 38b.

Todos estos seres, pues, muestran muchos puntos de contacto con otras listas de septenas, en *Gilgameš y Humbaba*, *Udugbul* y otros textos. Es relevante, para determinar la naturaleza de los Siete en *Erra e Išum*, el hecho de que numerosos pasajes dentro de nuestro poema atestigüen el estrecho contacto de Erra con los demonios, seres que usa en ocasiones para sus anhelos de devastación. Por ejemplo, al final de la segunda tablilla del poema, Erra manifiesta su deseo de acabar con el orden cósmico utilizando para ello el *mukil rēš lemutti* o “apoyo del mal”, el *rābišu* o “avizor”, y otros demonios<sup>600</sup>. Especialmente apropiado para ilustrar las posibilidades de una lectura intertextual de las armas de Erra es un pasaje de la tercera tablilla. Tras dar órdenes Erra a Išum para que marche al combate

<sup>599</sup> Los demonios son a menudo acusados de “filtrar veneno” en el cuerpo del paciente (Limet, 1989: 24): véase por ejemplo *Udugbul* III 41 (*uš<sub>11</sub> hul-bi-ta su-na ġál-la-na || imtu lemuttu ina zumrišunu iškun*, “deja en su cuerpo pernicioso ponzoña”), VII 22, etc.; y el lamento *E turgin niginam* c+98 (Cohen, 1988: 79 y 91b *ad loc.*): *uš<sub>11</sub> muš-ša-tùr-ra mu-lu-ra na-an-zé-èġ || imat bašmi ša awīla išannu*, “el veneno de la víbora que llena al hombre” (sum. “el veneno de la víbora ha sido en verdad entregado contra el hombre”), muy semejante a nuestro verso.

<sup>600</sup> En: (1) *Erra e Išum* II 159 (= c 43): *a-na šu-bat ilī(dingir<sup>rmeš</sup>) [a-šar] lem-ni la i'-i-ru mukil rēš lemutti(sag-hul-ha-za) ú-šer-reb*, “a la morada de los disoes, lugar al que el mal no se aproxima, haré entrar al demonio ‘Apoyo-del-mal’” (restaurado con IM 121299 iv 31 (al Rawi y Black, 1989: 112-113) y con el paralelo en *Erra e Išum* II c 35 [= 152]).

(2) *Erra e Išum* II 163 (= c 47): [...] *rābiš(maškim) lemutti(hul-tim) ú-še-rab*, “... y haré entrar al demonio ‘avizor’ malvado” (según la copia en IM 121299 iv 47 [corrija la lectura de al Rawi y Black (1989: 113)], en el duplicado A 130 (Frankena, 1957: plaat II A 130 15') ha de leerse *maškim(pa\*-kaš<sub>4</sub>\*)* [colacionado en la fotografía publicada anónimamente en *Nederlandse organisatie voor zuiver-wetenschappelijk onderzoek, jaarboek 1957* ('s-Gravenhage 1958), fig. 3 frente a p. 33, referencia en *HKL* 1 133]).

dirigiendo a los Sebeti, Išum se lamenta por los crueles planes de su señor. En su soliloquio, antes de dirigirse a Erra, reflexiona así Išum consigo mismo<sup>601</sup>:

113. *u<sub>8</sub>-a niši(un<sup>meš</sup>)-a šá<sup>d</sup>er-ra a-gu-ši-na-ti-ma<sup>r</sup>x<sup>1</sup>* [o o o o o o]  
 114. *šá qurādu(ur-sag) d<sup>d</sup>nergal(u-gur) ki-i ūm(ud-me) tāhāzi(ṛmè<sup>1</sup>) a-sak-ki [iṣ-ku-nu-ši-na-ti (?)]*  
 115. *ki-i šá ila(dingir) ab<sup>1</sup>(BA)-ta a-na na-ri-šú ul i-ram-ma-a i-d[a-a-šú o o o o o]*  
 116. *ki-<i> šá lem-na an-za-a a-na ka-me-šú||šá šu-par-ru-ra-[at še-et-su (?)]*
113. «¡Ay de mi pueblo, con quien Erra está furioso y [...],  
 114. »contra quien el guerrero Nergal [lanzó] al demonio *asakku* como la tormenta de la batalla!  
 115. »Como si fuera a matar al dios derribado, no descansa su bra[zo ...];  
 116. »como si fuera a capturar al malvado Anzû, su [red] está extendi[da]».

A esto sigue el parlamento de Išum a Erra, en el que le desaconseja llevar a cabo sus planes. Es nuestra idea que en estos cuatro versos está contenida la clave para la correcta interpretación de las armas de Erra – la interpretación intertextual. Išum se lamenta de que Erra, en su furia, haya emprendido la devastación de la humanidad. La l. 33 se refiere, claro está, a la célebre hazaña de Ninurta, la derrota del ave Anzû, estudiada en este capítulo. El “dios vencido” de la l. 32 es una clara alusión a las *res gestae* de Marduk: en efecto, el sintagma *ilu abtu*, “el dios derribado”, sólo aparece, fuera de aquí, en referencia a los combates de este dios<sup>602</sup>. Finalmente, en la l. 31 se afirma que Erra dispuso al *asakku* contra las gentes “como la tormenta de la batalla”. Esta “tormenta de la batalla” ha de referirse a las armas de los héroes en los otros poemas, de naturaleza aérea. Al igual que otros héroes disponen de la “tormenta de batalla”, Erra dispone de los siete seres, que usa contra los hombres.

<sup>601</sup> *Erra e Išum* III 113-116 (= c 30-33). Notas a líneas: en l. c 32, sobre la escritura BA-ta por *abtu* en 32, véase Deller (1962: 190-193), que estudia las “Schreibungen KV statt VK”, en textos neoasirios, y George (2003: 350 n. 4 y 438 (a)), que las analiza en manuscritos de Kuyunjik y del primer milenio en general. Según van Dijk (1983a: 25; 1983b: 97-98), habría de leerse *an-pà-tu*, en lugar de DINGIR *ab<sup>1</sup>-tu*, y esto sería una referencia al ave *anpatu*, mencionada en *Lugale* 286<sup>1</sup>. Aunque la escritura *pà* sería más bien extraña, y en *Lugale* no se dice que Ninurta haya derrotado a este ave, es una posibilidad a considerar. En este caso, las dos referencias serían a las hazañas de Ninurta.

<sup>602</sup> Véase *AHw* 7b y *CAD* A/1 67a. Se da en (1) *Ee* VI 151-154, donde se exalta al dios babilónico, bajo el nombre de Asalluḫi-Namtila, “Asalluḫi de la vida”, y explica el nombre afirmando que “reparó los dioses derribados” (*ikšīrū kalu ilī abtūti*); y en (2) el *Mapa Babilónico del Mundo*, donde Marduk sitúa a estos dioses vencidos en el interior del mar (según Horowitz (1998: 33-34), los *ilū abtūtu* serían las criaturas de Tiamtu derrotadas por Marduk).

Išum describe con símiles la situación que hemos intentado trazar aquí con paralelos: Erra hace uso de motivos de la literatura acadia, en especial de las obras del ciclo de Ninurta, para fines muy distintos a los mencionados en aquellas. Hablando consigo mismo, Išum se lamenta de la obcecación de Erra, que se imagina a sí mismo como un nuevo Marduk o un nuevo Ninurta, pero que en realidad está usando, en lugar de los vientos de aquellos, seres demoníacos.

*Erra e Išum* refleja sus hipotextos, *Lugale* y *Enūma eliš*, en una imagen especular, invertida. Erra, sin embargo, está convencido de estar actuando como en el pasado lo hicieron Ninurta o Marduk. A los reproches de Išum contesta<sup>603</sup>:

136. *ia-a-ši šá taq-ba-a-nu lu-paq mi-i-ni*  
 137. *a-lik mah-ri ilī(dingir<sup>mes</sup>) en-qu<sup>d</sup>i-šum šá [m]i-lik-šú dam-qu*  
 138. *en-na mìn-su qí-ba-am-ma lu-pu-uš k[i]-°i pi-i-ka*  
 139. *a-mat marduk(<sup>d</sup>amar-utu) lud-d[i-m]a a-mat-ka [lu]-uṣ-bat*
136. »De cuanto me has dicho, ¿voy a obedecer a algo?  
 137. »¡Oh heraldo de los dioses, sabio Išum, cuyo consejo es dulce!,  
 138. »ahora, ¿por qué, dime, he de hacer lo que me ordenas?  
 139. »¿Habré de desobedecer las órdenes de Marduk y atender las tuyas?».

Estas líneas recién recuperadas reflejan bien el conflicto: Erra cree estar actuando como Ninurta o Marduk lo hicieron en el pasado, usando las mismas armas que aquellos usaron; mientras que Išum percibe que sus acciones son similares a las de aquellos, pero diferentes, invertidas.

#### II.2.1.3.1. OTROS TEXTOS CON SEPTENAS

Además de *Erra e Išum*, varios otros textos de distintos géneros adoptaron los listados pormenorizados de siete seres de la exorcística, y los emplearon, como en *Erra*, para describir seres demoníacos. Estos textos no tienen, en principio, relación directa con los analizados en este apartado, mas se estudian aquí sumariamente porque permiten conocer mejor el modo en que *Erra* adoptó un listado tal. Arriba (II.1.4) se ha presentado, en forma esquemática, la que creemos que es la relación de estos textos respecto a la tradición de las armas del héroe: parecen derivar exclusivamente de la tradición exorcística,

<sup>603</sup> *Erra e Išum* III 136-139 (= c 53-56), restaurado con duplicado inédito.



sin relación genética con la épica. Ya se ha presentado uno de estos textos, el de *Lugalbanda en la cueva*, y su relación con *Gilgameš* y *Humbaba A* (pp. 215 y ss.). A continuación se presentan brevemente otros tres, y se especula sobre su relación individual con la tradición que se estudia.

#### II.2.1.3.1.1. *HENDURSAĜA A* 78-89

Al dios Hendursaĝa, dios sumerio equiparado al acadio Išum al menos desde el período paleobabilónico<sup>604</sup>, está dedicado un largo himno sumerio conservado en varios manuscritos de época paleobabilónica<sup>605</sup>. En este himno aparecen siete seres, llamados “los siete heraldos” ([niĝ]ir-ra imin-na-ne-ne) del dios, que son descritos uno por uno. Aunque este texto contiene dos listas más de septenas, las otras no parecen guardar relación con la contenida en *Erra e Išum*<sup>606</sup>. La lista de los “siete heraldos”, en cambio, probablemente esté genéticamente emparentada con la del poema de Kabti-ilī-Marduk. No se especifica el origen de estos seres, al menos no en las secciones que resultan inteligibles; sólo se los describe como animales carroñeros: el primero es un zorro; el segundo, un perro; un cuervo el tercero; un buitre el cuarto; el quinto, un lobo; el sexto, un ave cuyo nombre no se ha conseguido descifrar; y, finalmente, el séptimo es un cocodrilo. De todos ellos se describe una acción considerada característica: así, el buitre devora un cadáver y el lobo ataca a corderos negros. Lo más relevante es la descripción conjunta que de ellos se ofrece al final de la lista: no son hombres ni mujeres, mas atacan a hombres y mujeres (ll. 85-86). La indefinición sexual es una característica bien conocida de los demonios<sup>607</sup>, como también lo es su capacidad de atacar a hombres y mujeres al mismo tiempo<sup>608</sup>.

<sup>604</sup> Sobre el sincretismo, véase Weiershäuser (2010: 353), con bibliografía.

<sup>605</sup> *Hendursaĝa A*, *ETCSL* 4.06.1, última ed. Attinger y Krebernik (2005).

<sup>606</sup> Véase, sobre las otras dos listas, Attinger y Krebernik (2005: 31-32).

<sup>607</sup> Véase, por ejemplo, van der Toorn (2003: 67-71).

<sup>608</sup> Véase, por ejemplo, *Muššu'u* II 1-3 (el demonio *di'u*, “cefalea”, ataca al muchacho y a la muchacha).

Son, pues, probablemente, demonios: los demonios son, en efecto, a menudo descritos como animales<sup>609</sup>. En este himno, al contrario que en el pasaje de *Erra e Išum* que se ha analizado, no se especifica que contengan ningún componente aéreo, ni aparecen tampoco como armas de Erra, lo que nos lleva a pensar que, si bien la asociación de siete seres demoníacos con Erra existía antes de la composición del poema de Kabti-ilī-Marduk, fue la influencia del resto de intertextos analizados en este capítulo la que logró cambiar la forma de la descripción de *Erra e Išum*.

#### II.2.1.3.1.2. *LUDLUL* I 57-70

Una lista similar aparece en el *Poema del Justo Sufriente*<sup>610</sup>: tras la introducción himnica del poema, que abarca las ll. 1-40, en las que el poeta ensalza a Marduk como el dios “que se enfurece de noche, mas de día se calma”, pasa éste a describir el miserable estado en que ha caído desde el día en que “el Señor me castigó y el guerrero Marduk se enfureció conmigo” (I 41-42). El dios y la diosa personal del suplicante lo han desamparado, pesadillas y malos augurios se ciernen sobre él, e incluso el rey está airado con él (I 55-56). Los cortesanos (*nanzāzū*) se reúnen para “propalar infundios” (*taslīta uštanaddanū*) sobre el orante: en este momento comienza una descripción de los siete cortesanos que conspiran para acabar con Šubši-mešrê-Šakkan, el protagonista del poema. Uno a uno, hasta el número de siete, se detallan sus palabras: «Si el primero decía: “¡haré derramar su sangre!”, respondía el segundo: “¡haré que lo expulsen de su oficina!”. Igualmente el tercero: “¡ocuparé su puesto!”; “¡entraré en su cuarto!”, afirmaba el cuarto» (I 59-62). Finalmente, los siete son descritos como “el concíabulo de los siete” (*rikis sebeti ilassun*) y se dice que «día tras días, sin merced, semejantes a demonios (*utukkiš mašlū*), – uno solo es su cuerpo, mas dotado de boca –, se ensañan conmigo, abrasadores como el fuego; confabulan maledicencias y vituperios contra mí» (I 66-69).

---

<sup>609</sup> Véase, por ejemplo, van der Toorn (2003: 65-67). Son igualmente descritos como animales los enemigos que, como se ha indicado en otras partes de este trabajo, son asimilados también a demonios: véase Pongratz-Leisten (2001: 207 y 227) o Milano (2005).

<sup>610</sup> Editado por Lambert (1960b: 31-36). Hay una nueva edición disponible, con más manuscritos, en Lenzi y Annus (2010), y una traducción española fidedigna en Seri (1998).

Como explícitamente muestra la comparación de los siete con demonios en I 66, la descripción de los cortesanos ha sido compuesta a semejanza de las descripciones de los siete demonios en la literatura exorcística (véase I.3.2)<sup>611</sup>. Sin embargo, aparece magistralmente adaptada al contexto. Tanto es así, que el autor debió considerar la referencia no suficientemente clara, como se desprende del hecho de que usara esta expresión única, “semejantes a demonios”, para indicar el origen de su alusión. No cabe duda de que se trata de una de las cumbres de la poesía babilónica.

#### II.2.1.3.1.3. LA LEYENDA CUTEA DE NARĀM-SĪN

Al principio del poema llamado por los babilonios *Ṭupšenna pitē-ma*, “abre la caja de tablillas”, estudiado arriba (II.1.2.3) en cierto detalle, se narra la creación de los enemigos del rey acadio Narām-Sîn por parte de Anu-bānīni y Mēlīli. Al nacimiento de los siete seres sigue la descripción de cada uno de ellos: del primero se afirma que es “su hermano mayor” (*aḫūšunu rabû*) y su “vanguardia” (*ālik pānīšunu*, l. 40), muy semejante, pues, al primero de los seres de *Gilgameš* y *Humbaba* A en la recensión nippurita (“su hermano mayor, el paladín de la juventud [...]”, véase II.2.1.1.1). El poema no dice de los otros seis más que el nombre – que es, por lo demás, del todo desconocido y, probablemente, imaginario. Este esquema (creación de los seres y posterior descripción individual) es el mismo que en el resto de los casos: no parece, a pesar de ello, que pueda proponerse, para este poema o para *Ludlul*, una relación genética con ninguno de los poemas estudiados, sino sólo con la tradición exorcística que subyace a todos.

\*\*\*

Estos tres paralelos muestran que los catálogos de demonios que seguían a la creación de los mismos en la *historiola* exorcística fueron adoptados por varios textos en épocas diferentes. Todos ellos tienen en común el haberlos usado para describir seres demoníacos – y, en el caso de la *Leyenda cutea* y *Ludlul*, seres explícitamente demoníacos.

---

<sup>611</sup> Posteriormente, en *Ludlul* II 49-66, se describe cómo varios demonios y enfermedades descienden o ascienden de sus hábitats para atacar a Šubši-mešrê-Šakkan en un conocido pasaje (véase abajo II.3.2.3.1). En el pasaje que analizamos no se trata propiamente de demonios, sino de enemigos en la corte para cuya descripción se usan pasajes de la exorcística.

#### II.2.1.4. CONCLUSIONES: DE LOS SIETE GUERREROS A LOS SIETE VIENTOS

En las páginas precedentes se han analizado tres poemas (*Gilgameš*, *Enūma eliš* y *Erra e Išum*) en los que las descripciones de los pertrechos del héroe, cuando se dispone a la batalla, toman la forma de un catálogo. En el caso de *Gilgameš* y *Enūma eliš*, se trata de un listado de vientos, enumerados uno tras otro, *ad nauseam* (trece en *Gilgameš*, once en *Enūma eliš*). En *Erra e Išum*, es una lista de seres demoníacos. Hemos intentado demostrar que, en los tres casos, el origen están en la *historiola* exorcística sobre el nacimiento de los demonios tras la cópula del Cielo y la Tierra que nos ha ocupado en el apartado anterior (II.1). En efecto, en dicha *historiola*, el segundo paso en la creación de los seres es su descripción. En las descripciones, ya los textos mágicos otorgan a los demonios claros componentes aéreos: así, en el pasaje de la serie *Udugbul* XVI 1-22 que se estudia en el capítulo sobre textos mágicos (I.3.2), el primer demonio es el viento del sur, y los otros siete son comparados con “rachas de viento”, “viento tormentoso”, “vientos malvados”, etc.

De los tres textos, el más cercano a esta *historiola* es, sin duda, *Erra e Išum*: apenas es diferenciable la descripción de los siete seres contenida en este poema de cualquier otra descripción similar procedente de las series exorcísticas. Otros textos no mágicos también contienen listas de septenas que, como la de *Erra*, son adaptaciones a su contexto particular del motivo exorcístico, y nos ayudan a entender mejor el modo en que Kabti-ilī-Marduk adaptó la *historiola* a su poema.

Las versiones acadias de *Gilgameš*, y el *Poema de la Creación*, sin embargo, no resultan tan similares a los textos mágicos: en ambos casos los seres son ya vientos, y no demonios. No obstante, el estudio diacrónico de *Gilgameš* nos ha permitido contemplar la evolución de estos seres, desde “seres mixtos” en el poema sumerio *Gilgameš* y *Humbaba*, donde la descripción de los mismos es muy cercana a las de la literatura mágica; hasta trece vientos en la versión de Sîn-lēqi-unninni. Es, con toda probabilidad, la influencia de *Gilgameš* la que hizo que el autor de *Enūma eliš* compusiera su propio catálogo de vientos: éste tiene poco que ver con el de *Gilgameš*, mas presenta, como aquél, numerosos neologismos y palabras insólitas, que hubieran hecho las delicias de Carlomagno.

Sobre las razones de esta evolución de “seres mixtos” a vientos se hablará en las conclusiones de esta sección, en II.2.3. Antes, es necesario presentar otros dos poemas que, aunque no presentan un catálogo de vientos comparable al que se ha descrito en estas páginas, sí que mencionan varios vientos y “seres mixtos” como armas de los héroes: se trata de *Lugale* y *Anzû*.

## II.2.2 NINURTA Y LOS VIENTOS

A continuación se analizan los poemas en los que, como se ha estudiado en el capítulo anterior (II.1.1), el resultado de la cópula del cielo y de la tierra no son las armas del héroe, sino sus enemigos. Se trata de dos poemas muy cercanos entre sí, ambos protagonizados por Ninurta: *Lugale* y *Anzû*. En el primero los vientos aparecen como aparejos del carro de combate de Ninurta; en la versión más común del segundo, éstos tienen un papel en el nacimiento del ave Anzû que es difícil de determinar.

### II.2.2.1. LUGALE: LOS VIENTOS CORCELES

Cuando Ninurta se dirige al combate contra el Asag y la Montaña en *Lugale*, lo hace “cabalgando” los ocho vientos. El motivo del dios auriga de los vientos tiene una larga historia: el uso de los demonios-viento *ûmû* como cabalgadura aparece en sellos que representan al dios de la tempestad ya en el período protodinástico<sup>612</sup> y, en los textos épicos babilónicos, Adad y Ninurta<sup>613</sup> son frecuentemente llamados “jinetes de los vientos”. Es más, en la narración de las tempestades que preceden al diluvio en *Atramḫasīs*

<sup>612</sup> Véase Wiggermann (1992a: 169-170) y Jean (2006: 11).

<sup>613</sup> Véase Schwemer (2001: 423) y Meinhold (2009: 321 *ad* Vs. 11'), quien llama además la atención sobre el uso de este epíteto para (1) Ištar, en una inscripción de Asurbanipal, y para (2) Nanāya, en un himno a esta última diosa. Ya un himno a Papulegara del período paleobabilónico llama a este dios (que acaba por identificarse con Ninurta) “el que unce las tormentas, las *car[gadas]* nubes del diluvio” (*rākisu (u)mḫulli erpēt abūbim ḫan[amātim (?)]*) (Streck y Wasserman, 2008: 338 i 9-10).

(véase II.2.1.1.6), los vientos son llamados “mulas” de Adad<sup>614</sup>. La descripción del dios de la tempestad como jinete de los vientos aparece también en otras culturas del Antiguo Oriente. Así, en varios poemas hititas se dice que el dios Kumarbi se calza “los veloces vientos” cuando se dispone a partir<sup>615</sup>. También cabalgando los vientos, más concretamente “sobre alas del viento” (*al-kanfê rū<sup>a</sup>ḥ*), aparece Yahweh en la Biblia hebrea<sup>616</sup>: para algunos, se trataría en este caso, y aun en algunos otros, de un préstamo de la literatura mesopotámica<sup>617</sup>, aunque parece que el motivo está demasiado extendido entre las culturas del Antiguo Oriente como para poder defender una influencia directa.

En cualquier caso, el poema *Lugale* ofrece uno de los ejemplos más antiguos de este motivo en su descripción de la marcha de Ninurta hacia la batalla<sup>618</sup>:

- 77a. ud-gin<sub>7</sub> du<sub>7</sub>-du<sub>7</sub> ki-bal-a-šè im ussu-à[m mu-un-u<sub>5</sub>]  
 77b. it-tak-kip ki-ma ūme(ud-me) ana māt(kur) nu-kúr-tú šá-a-ri sa-ma-nu-ti ra-kib  
 78. ġeš-ğid-da á mi-ni-ib-ur<sub>4</sub>-ur<sub>4</sub>-e-dè | ar-ka-a-tú i-da-an i-ḥa-am-ma-ma-ši  
 79. ġeš<sup>ē</sup> mitum kur-šè ka ba-ab-du<sub>8</sub> | miṭ-ṭu a-na šadē(kur-i) pi-i-šú pi-i-ti  
 80a. ġeš<sup>ē</sup> tukul-e gú-érim-šè téš-bi i-gu<sub>7</sub>-e  
 80b. kak-ku a-na ma-a-tú a-a-bi mi-it-ḥa-riš i-tak-ka-lu  
 81. im-hul u<sub>18</sub>-lu-da ġeš-a mu-un-dù | im-ḥul-lu me-ḥu-ú i-na iṣ-ši re-ti-šú  
 82. a-má-uru<sub>5</sub> še-ba mu-un-dè-gub | a-bu-bu ina kit-tab-ri-šú iz-za-az-zu  
 83a. ur-saġ-ra úru mah saġ gi<sub>4</sub>-a igi-šè mu-un-na-an-du  
 83b. a-na qar-ra-du a-bu-bu ši-i-ri šá la im-maḥ-ḥa-ru ina ma-ḥar il-lak-šú  
 76. Ninurta, al dirigirse al combate, su pecho se expande (al respirar) varias millas;  
 77. embiste como una tormenta hacia el país enemigo, cabalgando los ocho vientos.

<sup>614</sup> *Atramḫasīs* NA (U r 5), editado por Lambert y Millard (1969: 122-125): *addu ina šār erbetti irtakab parē[šú]*, “Adad cabalgaba en los cuatro vientos, sus mulas”. Schwemer (2001: 423) llama la atención sobre el paralelo en un himno sumerio a Iškur, editado por él mismo (Schwemer, 2001: 187-188), donde se dice que el dios de la tempestad cabalga (u<sub>5</sub>-a) sobre la tormenta (ud-da)

<sup>615</sup> En *CTH* 345 A 11-14: «Cuando Kumarbi [tomó] s[abiduría en su mente], | se levantó con rapidez de su trono, | tomó el bastón en su mano (y) e[n sus pies] se calzó | [como zapatos] los veloces vientos[os]», según la traducción de García Trabazo (2002: 184-185, véase también ibid. 196-197 ll. 40'-41').

<sup>616</sup> Así en *Ps.*18:11; 2 *Sam.*22:11; cf. también *Ps.*104:3-4. Véanse más referencias, junto con una valoración global del papel del viento y su relación con Yahweh en los *Salmos*, en Wiggins (1999).

<sup>617</sup> Así Weinfeld (1973) y, siguiéndolo, West (1997: 115).

<sup>618</sup> *Lugale* 75-83, según el texto de la versión bilingüe editado por van Dijk (1983a: I 61-62, II 50-53), con los nuevos duplicados *SpTU* 3 60 r 13-30 y los publicados por Borger (1986: 447-448). Notas a líneas: L. 80 en acadio, el pretérito *Gtn* debería ser traducido como “las armas se devoran unas a otras”, según Seminara (2001: 242 *ad* 80); L. 81 algunos manuscritos bilingües (véase van Dijk (1983a: II 52) y *SpTU* 3 60 r 25) ofrecen ġeš<sup>ē</sup> šú-a, “taburete” en la línea sumeria como la parte a la que Ninurta fija el viento.

78. Recogen (sus) brazos la lanza (<sup>acadio</sup> las lanzas),
79. (su) maza abre su boca contra la Montaña,
80. (su) arma devora indiscriminadamente entre los enemigos (<sup>acadio</sup> en la tierra enemiga).
81. Ninurta, tras fijar a las maderas (*sc.* del carro) el viento malvado y la tempestad,
82. coloca a su flanco el diluvio, (<sup>acadio</sup> el diluvio estaba a su flanco):
83. ante el guerrero marcha el extraordinario diluvio, que no puede resistirse.

En *Lugale* se dice que Ninurta “fija” (l. 81: *dù | retû*) en la madera de su carro los vientos *im-hul | imḥullu* y el *u<sub>18</sub>-lu | meḥû* (l. 81), y dispone a su flanco el *el a-má-uru<sub>5</sub> | abūbu* y a su frente el *úru | abūbu*: se nombran, pues, cuatro vientos. El texto habla, sin embargo, de ocho. El número ocho no es muy común como guarismo para los vientos en la literatura mesopotámica. Aparece, además de en este texto, sólo en la versión hitita de *Gilgameš* (II.2.1.1.2)<sup>619</sup>. Según el *CAD*<sup>620</sup>, el extraño numeral *im ussu-àm | šārī samānūti* no es un número cardinal, sino un nombre de grupo, para un “grupo de ocho” u “octeto”: se trata, con toda probabilidad, de un tiro de ocho corceles-viento para el carro de Ninurta.

En efecto, varios textos nos presentan a los dioses – especialmente a Ninurta, pero también a otros – montados en un carro tirado por “seres mixtos” o, sencillamente, por vientos. Así, en una inscripción del rey asirio Senaquerib, que relata la decoración de las puertas del templo dedicado al festival del Año Nuevo (*Akītu*) en Asiria, en las que estaba representado el combate entre el dios Aššur – que, en la versión asiria de *Enūma eliš*, reemplaza a Marduk – y Tiamtu, el primero de ellos aparece dirigiendo un carro al que está “uncido” el *abūbu*, “diluvio”<sup>621</sup>. También Marduk, en *Enūma eliš*, es descrito

<sup>619</sup> Sargón hace referencia a los “ocho punto cardinales” (*USSU IM<sup>meš</sup>*) en Fuchs (1994: 42 l. 66): *miḥrēt samānat(ussu) šārī samāne(ussu) abullāti aptē-ma*, “abrí ocho puertas correspondientes a los ocho puntos cardinales”, aunque sólo nombra cuatro, como muestra Cavigneaux (2007: 172). Se trata de un caso peculiar, donde también el orden en que son nombrados los puntos cardinales es único. No se trata, sin embargo, de vientos, sino de puntos cardinales, por lo que no puede tratarse de un paralelo a *Lugale*.

<sup>620</sup> *CAD* S 113b. Von Soden (1983: 83 n. 2), por su parte, supone que se trata de una forma de cardinal normal, si bien es «[e]ine etwas ungewöhnliche Konstruktion».

<sup>621</sup> K.1356 o 7 (Pongratz-Leisten, 1994: 207; Frahm, 1997: 224a): *ina narkabti ša rakbu abūb[u ša]ndu*, “en el carro que monta está uncido el diluvio”. Sobre la iconografía que corresponde a este pasaje, véase Seidl (1998: 101).

cabalgando un “carro de tempestad” (*narkabat ūmi*, *Ee* II 151 y IV 50)<sup>622</sup>: en un reciente artículo, Kilmer (2007) ha mostrado convincentemente que, en *Enūma eliš* IV 49-54, Marduk unce ocho seres al mismo, y no cuatro, como se había venido creyendo:

49. Asió el Señor el diluvio, su arma más poderosa,
50. y se montó en su carro de la tempestad, el invencible demonio de la tempestad.
51. Le unció cuatro corceles y colgó a su flanco
52. al “Asesino”, al “Inmisericorde”, al “Diluvio” y al “Alado”:
53. sus labios están partidos, sus dientes portan ponzoña,
54. desconocen el cansancio, sólo a destruir han aprendido.

Los cuatro nombres de la l. 52 corresponden a cuatro “seres mixtos” que, siguiendo la tradición de Ninurta, cuelga Marduk en su carro antes de partir al combate. Esta combinación de dos yuntas, una de cuatro corceles y otra de cuatro “seres mixtos”, aparece también usada para la descripción del carro del dios solar en varios textos sumerios<sup>623</sup>. La decoración del carro con seres mixtos pertenece a la mitología de Ninurta<sup>624</sup>, que es llamado *rākib abūbi* ya en una inscripción del rey asirio Šamšī-Adad (r. 1813-1781)<sup>625</sup>.

Sin embargo, en varios lugares de esta tradición, los uncidos al carro son vientos, y no seres mixtos: es este el caso de *Lugale* y, también, de varias de las versiones de *Anzū* (II.2.2.2). Así, en la versión paleobabilónica<sup>626</sup>:

73. *qī-it-ru-ud ta-ḫa-zi-im ig-da-pu-uš ša-di-ṛ iṣ<sup>giš</sup> gīgir\* ir\*<sup>1</sup> -[ta-ka]b\**
74. *mu-uš-ta-[a]ṣ-ṛ mi-da<sup>1</sup> -at sebeti(imin) [im-ḫul-li]*
75. *ṛ mu-um<sup>1</sup> -m[i-la-at] ṛ ep-ri<sup>1</sup> -im se-bé a-ša-am-š[a-tim]*
76. *[ṛ<sup>giš</sup> gīgir ir-ta-ka-ab (?)] mu-uš-ta-aṣ-mi-da-at sebet(imin) ṛ im-ḫul<sup>1</sup> -li*

<sup>622</sup> Véase también la promesa de Ištar a Gilgameš (*Gilgameš* BE VI 11) *lū šamsāta ūmū kūdanū rabūti*, “han de uncirse (bajo tu carro) las tormentas, las grandes acémilas”.

<sup>623</sup> Véase Bonechi (2011).

<sup>624</sup> La aparición más conspicua del motivo es quizá la de *Angim* 51-62 (*ETCSL* 1.6.1, ed. Cooper (1978: 63-64, 141-154)), donde Ninurta “cuelga” (bi-in-lá || *ilul*) de su carro los cadáveres de varios enemigos vencidos: el bisonte, el Anzū, la serpiente de siete cabezas, etc. Estos mismos son atribuidos a Marduk en un texto de Kouyunjik editado por Lambert (1973).

<sup>625</sup> *RIMA* 3 A.O.103.1 i 10. El *abūbu* era representado en la iconografía como un “ser mixto”: véase Seidl (1998: 107 *et passim*).

<sup>626</sup> *Anzū* PB II 73-76, ed. Vogelzang (1988: 98), las restauraciones y colaciones siguen a Wilcke (2010). Notas a líneas: en L.74 Wilcke lee *q[abli]* al final, mas el paralelo de *Anzū* BE II 31 = 149 hace [*imḫullu*] más verosímil. En L.76, contra Streck (2009: 481) y la mayoría de los traductores, y siguiendo a Vogelzang (1988: 108) y Wilcke (2010), consideramos que el sujeto de *muštašmidat* no es Bēlet-ilī, sino que se trata de una forma Št pasiva.



73. El ducho en la batalla se armó de valor y mo[ntó] el carro (en dirección) a la montaña,  
 74. el uncido con los siete vientos malvados,  
 75. con los siete torbellinos que esparcen el polvo,  
 76. [montó el carro], el uncido con los siete vientos malvados.

Ninurta marcha aquí sobre un carro al que están uncidos los siete vientos. Esta descripción se conserva, no sin corrupciones, en la versión *Bīn šar dadmē*, donde no se menciona el carro<sup>627</sup>. También aparece en el principio del *Anzû de Sultantepe* (II.2.2.2.1), donde se trata de los vientos de los cuatro puntos cardinales. En todos estos casos, los héroes uncen a su carro vientos, y no “seres mixtos” o “demonios tormenta” (*ūmū*). Esta flexibilidad da fe de la estrecha conexión entre estos “seres mixtos” y los vientos del héroe, sobre lo que se vuelve al final de esta sección (II.2.3). Los vientos asumen, pues, la función de tiro del carro en varios de los mitos que se analizan, en particular aquellos que tienen a Marduk o Ninurta como sus protagonistas. En estos poemas, los vientos alternan con “seres mixtos” como acémilas del carruaje del héroe.

La descripción del carro de los dioses tirado por seres míticos puede hallarse en numerosos textos de la Antigüedad: por ejemplo, en la célebre visión de Ezequiel del carro divino tirado por cuatro seres (*Ez.1*). En algunos de estos textos, los seres uncidos al carro son vientos, y no animales<sup>628</sup>: a pesar de ello, en todos los casos los paralelos son demasiado vagos como para poder defender que se trate de tradiciones dependientes de la que se estudia aquí.

#### II.2.2.2. ANZÛ

A continuación se analizan las descripciones de los vientos en dos versiones diferentes de *Anzû*. En la primera que se estudia, conocida sólo en la ciudad asiria de

<sup>627</sup> *Anzû* BE II 30-32: *bēlu uštašbit sebet qablī | qarrādu uštašbit sebet imḫullū | mummilāt epri sebe ašamšātu*, “se armó mi señor con las siete batallas, | se armó el héroe con los siete vientos funestos, | con los siete torbellinos, que esparcen el polvo”, donde *uštašbit* en II 30s (*uš-ta-aš-bit* || <sup>1</sup>*uš-te-eš-bi-ta*) es una clara corrupción por *uštašmit*, o quizá una innovación motivada por la eliminación del carro.

<sup>628</sup> Así, en una profecía del dios solar al emperador Juliano, se afirma que éste ha de subir al Olimpo en un carro precedido por torbellinos y rayos: véase Cumont (1966: 175).

Sultantepe (antigua Huzirina), el modo en que se presentan los vientos es muy similar al de *Lugale*: forman parte del carruaje de Ninurta. Por el contrario, en la versión *Bîn šar dadmē*, la más común en el primer milenio, los vientos tienen un papel más innovador: aunque todavía no se ha recuperado el texto completo, parece que tienen una cierta tarea en los momentos que siguen al nacimiento del ave Anzû.

#### II.2.2.2.1. EL ANZÛ DE SULTANTEPE

Las dos tablillas procedentes de Sultantepe y que conservan una versión divergente del mito de *Anzû* se inician, tras una breve laguna textual, *in media res*, con una descripción de los cuatro vientos<sup>629</sup>.

En primer lugar, aparece Ninurta, como en *Lugale*, “unciendo” las “grandes tormentas” ([*ūmē r*] *abûte*) a su carro antes de partir a la batalla (l. 3') y, a continuación, dando órdenes a sus “huestes” (*ummānāti*), huestes que, si nuestra lectura es correcta, han de identificarse con los cuatro vientos. A cada viento se le asigna un tipo de destrucción que ha de llevar consigo: el viento del sur ha de traer, se dice, la *naspantu*, un término para “devastación” que aparece a menudo asociado al Diluvio<sup>630</sup>. Es muy común la expresión *abūb naspanti*, “devastador diluvio”<sup>631</sup> y, en ocasiones, *naspantu* aparece como sujeto del verbo *bâ'u*, “atravesar”, el verbo que más a menudo describe la acción del diluvio<sup>632</sup>. El viento del norte parece traer “confusión y caos” (*ešātu daliḫta*), *si vera lectio*, lo que se corresponde bien con la acción producida por los vientos en el resto de poemas, donde se hace especial hincapié en la “turbación” o “desorden” que el soplo de los vientos produce, con verbos como *dalāḫu* o *ešû* (véase, por ejemplo, abajo II.3.1.6). Al viento del este se asocia quizá el sustantivo *rādu*, “aguacero”, término que aparece en los relatos del diluvio junto a otros sustantivos como *meḫû* o *abūbu*<sup>633</sup>. Finalmente, el viento del oeste trae “el fuego de las llamas” (l. 9': *išāt nablī*). A estos vientos se une también el *anqullu*, un

<sup>629</sup> Abajo, en V.3, se ofrece una nueva edición del texto.

<sup>630</sup> CAD N/2 29-30.

<sup>631</sup> CAD A/1 80b, N/2 29b.

<sup>632</sup> Véase en la página 252.

<sup>633</sup> CAD R 60-61 y arriba, p. 239.

fenómeno atmosférico cuya identidad es objeto de debate<sup>634</sup>, pero que designa sin lugar a dudas uno de los vientos malvados (*šāru lemnu* es una de las equivalencias que para este viento dan listas léxicas y comentarios<sup>635</sup>), que a menudo son responsabilizados del Diluvio<sup>636</sup>.

Se trata, en definitiva, de una descripción tradicional de los vientos en cuestión, como tradicional es también el hecho de que Ninurta los unza a su carro antes de salir a la batalla, y tradicional es el modo en que finalmente los usa (II.3.1.2.3). Si por algo se caracteriza el *Anzû* de Sultantepe es, precisamene, por ser mucho más conservador que la recensión paleobabilónica y su seguidora, la *Bīn šar dadmē*.

#### II.2.2.2.2. LA VERSIÓN *BĪN ŠAR DADMĒ* DE *ANZŪ*

En la versión *Bīn šar dadmē* del mito de *Anzû*, la más popular en el primer milenio, al nacimiento de *Anzû* sigue un listado de varios vientos que, de uno u otro modo, participan de este nacimiento. La sección está, sin embargo, muy dañada, y sólo se conserva la primera palabra de cada línea. Existen sólo dos manuscritos de este pasaje: un texto neobabilónico conservado en la Universidad de Yale, que es por lo demás uno de los manuscritos más importantes para la reconstrucción de la primera tablilla del mito; y un pequeñísimo fragmento de época paleobabilónica o mediobabilónica, encontrado en una

<sup>634</sup> *anqullu* es un término que aparece con frecuencia en presagios astrológicos, donde designa, siguiendo a Pingree (*apud* Van Soldt (1995: 100 n. 1)), «the orange glow along the horizon in the late afternoon». Para Foster, se trata de un fenómeno mucho más específico y extraordinario, «[a] fiery glare seen in the sky, at least in some instances as a consequence of distant volcanic activity» (Foster, Ritner y Foster, 1996: 13). En los presagios es por lo general un fenómeno ominoso (cf. Hurowitz (1992: 55-56 n. 21)), no simplemente “calor” (*pace* Heimpel (1986: 137)). Véase también el *kudurru* de Šittī-Marduk (*BBS* 6 i 16-18, siguiendo la lectura de George (1985: 70-71), véase también Lackenbacher (1989: 73)): *du<sup>1</sup>(TA)-tan-nu[n] aqullu ikabbabu kī išāti*, “un fiero *anqullu* quemaba como el fuego”.

<sup>635</sup> *Malku* III 190-191 y en otros lugares (véase las referencias en Hrůša (2010: 236 *ad* III 190-191)) es glosado como *šāru lemnu* y *šāru kabbu*, “viento malvado” y “viento ardiente”.

<sup>636</sup> Por ejemplo en uno de los *Textos de Kedarlaomer* (BM 34026 r 10-14 (Lambert, 1994b: 70-71)) *inu aburrū ištānū šī[kī]nšun<sup>2</sup> | anqullu u imbullu upassim <pā>nīšun | ipridū-ma ilū šunu uridū-ma nagabbiš | meḥū šāru lemnu ilmā šamāmīš | anu pātiqšunu irtaši kimiltu*, “cuando los *pastos* cambiaron su *apariciencia*, y cubrió su faz el *anqullu* y el *imbullu*; los dioses estaban aterrorizados, y bajaron a las profundidades (del abismo), la tormenta y el viento malvado los rodeaban hacia el cielo – ¡Anu, su creador, estaba furioso!”.

calle de Sippar-Amnanum, que duplica las ll. 34-39 y presenta algunas divergencias respecto a la versión *Bîn šar dadmē*<sup>637</sup>:

- 32-33. x-ta-a[h o o o o o o o o o o o] | bur-sa-a-[ni o o o o o o o o o o o]  
 34. [ru]-bu-us-[su o o o o o o o o o o o] (b 1. <sup>r</sup>ru-bu-u[s]-s[u ...])  
 35. a<sup>1</sup>-na rig-[mi o o o o o o o o o o o] (b om.)  
 36. šūtu(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu)-m[a o o o o o o o o o o o] (b 2. šu-ú-tum-m[a ...])  
 37. kaš-šu im [o o o o o o o o o o o] (b 3. ga<sub>1</sub>-ap<sup>12</sup>-šu x [...])  
 38. gi-ip-šu x [o o o o o o o o o o o] (b 4. i<sup>o2</sup>-it-b[u-ú-ma ...])  
 39. a-šam-šá-a-tum s[e\*-be o o o o o o o o o o o] (b 5. a<sub>1</sub>-[...])  
 40-41. in-nen-du-m[a o o o o o o o o o o o] | šāru(im) er-bet-ti ú<sup>o\*</sup>-[o o o o o o o o o o o]  
 42. i-mur-šu-ma a-bi [ilī(dingir<sup>meš</sup>) il(dingir) dur-an-ki]  
 32-36. ... | las monta[ñas ...], | su guarí[da ...] | al gri[to ...], | un viento del sur e[s ...]  
 37-40. un enorme viento [...], | proceloso [...], | los siete torbellinos [...] | se reunieron[n ...],  
 41-42. los cuatro vientos hicieron [...]. | Lo vio el padre [de los dioses, el dios de Duranki].

El pasaje, como se observa, está prácticamente perdido. No es de extrañar, pues, que la relación del mismo con el nacimiento de Anzû sea objeto de discusión: para algunos<sup>638</sup>, se trataría de una descripción del nacimiento de Anzû, evento en el que los vientos y masas de agua tendrían un papel primordial; para otros<sup>639</sup>, se trataría de un pasaje independiente del nacimiento del ave, en el que se describiría simplemente cómo Enlil la observa – para estos últimos, la clave estaría en la l. 42.

Estas líneas son las primeras que resultan legibles tras lo que hemos tomado como la descripción del nacimiento de Anzû arriba, en II.1.2.2. En el resto de poemas analizados, al nacimiento del ser sigue la descripción de sus funciones. Debe tratarse de la misma situación en *Anzû*: estas líneas fragmentarias contendrían una serie de comparaciones mediante las cuales se presentaría al ave *Anzû*, esto es, se “determinaría su destino”. Al igual que en l. 28 se compara el pico del ave con una sierra (II.1.2.2), en estas fragmentarias se debe estar parangonando otras partes de su cuerpo con vientos y tormentas.

<sup>637</sup> YBC 9842 (col.) [a] // Di 2258 (*NAPR* 6 [1991] p. 74), este último identificado por Cavigneaux (2000).

<sup>638</sup> Así Annus (2001: x, xxxii) o Studevent-Hickman (2010: 286-287).

<sup>639</sup> Wilcke (2007b: 16-17 n. 41).

La función de esta descripción es, por tanto, diferente a la del *Anzû* de Sultantepe, en tanto que no se describen las fieras armas del héroe, sino su fiero adversario.

### II.2.3 RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES: DESCRIPCIONES DE LAS ARMAS

En este segundo apartado se han analizado dos grupos de textos: por un lado, *Gilgameš*, *Enūma eliš* y *Erra e Išum* (II.2.1), textos en los que las armas del héroe son presentadas como una lista de vientos o demonios. Por el otro, *Lugale* y *Anzû* (II.2.2), ambos protagonizados por Ninurta, donde no se da esta presentación a modo de catálogo. Hemos procedido así guiados, en parte, por las conclusiones del capítulo anterior, donde una misma *historiola* se utilizaba, en unos textos, para describir el origen de las armas del héroe y, en otros, para narrar la creación de su enemigo.

En los poemas del primer grupo, la *historiola* relata la génesis de los pertrechos del guerrero; en los del segundo, la de su rival. En el primer caso, en los tres poemas pertenecientes a esta categoría pueden observarse diferencias sobre la naturaleza exacta de las armas del héroe: mientras que en *Erra* se trata de seres demoníacos, en *Enūma eliš* son simplemente vientos. La clave para comprender la evolución de este peculiar armamento está, hemos defendido, en los diferentes poemas que describen las aventuras de Gilgameš, donde es posible estudiar el motivo diacrónicamente (II.2.1.1).

En primer lugar, se ha analizado el poema sumerio *Gilgameš y Humbaba*, donde el dios solar entrega a Gilgameš siete seres que han de guiarlo en su camino al Bosque del Cedro. Hemos concluido que, por su descripción, estos seres pertenecen a la no completamente definida categoría de los “seres mixtos”, esto es, seres entre lo divino y lo demoníaco, que participan de ambas categorías y en los poemas y la iconografía suelen aparecer como asistentes de algún dios. Es en las versiones hitita y acadia de Ugarit del poema (II.2.1.1.2-II.2.1.1.3) donde, por primera vez, el regalo del dios solar a Gilgameš es descrito como vientos, como es también el caso en la versión babilónica estándar

(II.2.1.1.4). Finalmente, el estudio de las diferentes tradiciones sobre los vientos que tomaron parte en el Diluvio (II.2.1.1.6) nos ha llevado a concluir que éste actuó como intertexto de las distintas versiones de *Gilgameš* durante un largo período de tiempo: en efecto, varios de los vientos que Šamaš usa contra Humbaba han sido tomados del poema *Atramḫasīs*, donde aparecían en los prolegómenos del Diluvio. *Gilgameš* y *Atramḫasīs* eran percibidos como dos poemas estrechamente relacionados ya desde época paleobabilónica, y esta relación de ambos culminó con la adopción del relato del Diluvio del segundo por parte del primero en la versión de Sîn-lēqi-unninni.

En algún momento de la transmisión de la narración de la expedición de Gilgameš al Bosque del Cedro, los siete seres aparecen transformados en vientos. Como se ha dicho, el primer texto en que esta evolución es detectable es el *Gilgameš* de Ugarit, mientras que en las versiones acadias paleobabilónicas el cambio parece no haber ocurrido aún (véase II.1.1.2.2). Por su parte, los siete guerreros sufren, con el empuje de los vientos, una curiosa suerte. No desaparecen del todo, sino que más bien se transforman en enemigos de Gilgameš y Enkidu: el primero de ellos, el único que aparece en todos los manuscritos de *Gilgameš* y *Humbaba A* (II.2.1.1.1), vuelve a aparecer en las versiones mediobabilónicas de *Gilgameš* y en la recensión babilónica estándar como el ser que, en uno de los sueños de Enkidu, presagia su muerte<sup>640</sup>.

Las armas de Marduk en *Enūma eliš* (II.2.1.2), el siguiente texto que hemos estudiado, son ya decididamente vientos. Este poema representa a Marduk combatiendo con una combinación de 4 + 7 vientos, los cuatro creados por Anu (II.1.1.1), más siete que Marduk añade. Al igual que en el caso de *Gilgameš*, algunos de los términos para vientos que aparecen aquí son relativamente raros; a diferencia de los poemas del rey urukeo, no hemos podido detectar un hipotexto probable para los mismos. Hemos hallado, sin embargo, un himno a Marduk del período paleobabilónico en el que este dios se representa en control de 7 + 4 vientos, lo que coincide sorprendentemente con nuestro texto: esto se puede explicar mejor, según se ha argumentado, suponiendo que la forma en

---

<sup>640</sup> *Gilgameš* BE VII 170 (= MB *Ur* 67-68, MB *Meggido* o 14'-15'): *ritti nēši rittāšu šupur arē šuprāšu*, "zarpas de león eran sus zarpas, garras de águila sus garras". Sobre este sueño y su importancia en el conjunto del poema, véase Foster (1987: 40).

que *Enūma eliš* describe el armamento de Marduk formaba ya parte de las tradiciones sobre este dios. Abajo (II.3.2.4) se discuten más por extenso las conclusiones que sobre la cronología de *Enūma eliš* nos permite extraer un estudio detallado de los vientos en el mismo.

En tercer lugar, se ha estudiado el poema de *Erra e Išum* (II.2.1.3). En éste, los Siete no son propiamente vientos, sino más bien seres demoníacos, para cuya descripción el autor toma motivos de otras descripciones de septenas tanto en la literatura exorcística como en otros poemas épicos. Que una septena demoníaca estaba asociada ya a Erra e Išum antes del poema de Kabti-ilī-Marduk queda claro por la aparición de una de ellas en un himno sumerio a Hendursaĝa, dios equiparado a Išum al menos desde el período paleobabilónico. Por otra parte, dos poemas babilónicos, que han tomado de la literatura exorcística el motivo de la septena demoníaca independientemente de la épica, dejan claro, incluso explícitamente en el caso de *Ludlul*, que el uso de esta septena conlleva la demonización de los seres con ella descritos. Esto no resulta sorprendente en *Erra e Išum*, puesto que Erra se sirve a lo largo del poema en numerosas ocasiones de demonios para exterminar a los hombres.

“Seres mixtos” en *Gilgameš* y *Humbaba*, vientos luego en las versiones acadias de *Gilgameš* y en *Enūma eliš*, aparecen como demonios en su último avatar en la épica babilónica: esto debe explicarse por el prurito de Kabti-ilī-Marduk de combinar el motivo de las armas con la *historiola* de la épica.

El segundo grupo de poemas estudiado es el de aquellos cuyo protagonista es Ninurta, esto es, *Lugale* y *Anzû*. En el primero de ellos (II.2.2.1) se ha discutido el motivo, muy extendido en la literatura épica, del carro del dios tirado por vientos o seres míticos. Generalmente, el tiro del carro está compuesto por ocho seres, y en algunos casos se especifica que cuatro de ellos son corceles y los otros cuatro “seres mixtos”. Según se ha mostrado, en *Lugale* y *Anzû* el tiro del carro está compuesto exclusivamente por vientos, ocho en el primer caso y siete en el segundo. Esta tradición del carruaje del dios llevado por vientos está igualmente presente en los relatos del Diluvio (II.2.1.1.6). En ocasiones,

estos mismos vientos son usados por el héroe durante el combate, como parte de la imagería “meteorológica” o “diluviana” del mismo.

En las diferentes versiones de *Anzû* tienen los vientos diferentes funciones (II.2.2.2). En la hallada en Sultantepe aparecen como aparejos del carro del héroe, y su descripción los presenta como vientos del Diluvio, siguiendo el patrón clásico. En la recensión *Bîn šar dadmē*, sin embargo, los vientos tienen un importante papel en el nacimiento del ave *Anzû*, papel que resulta difícil de determinar por el estado extremadamente fragmentario del pasaje en que se narra el mismo. Hemos especulado con la posibilidad de que se trate de una pasaje análogo al de las descripciones de septenas, en que se describiría al ave *Anzû*.

Las armas del héroe son descritas de forma diferente en cada poema. En algunos de ellos, particularmente las versiones acadias de *Gilgameš* y el *Poema de la Creación*, se trata simplemente de listas de vientos: siete, ocho, once o trece vientos que el héroe utiliza para derrotar al monstruo. En otros, son vientos combinados con “seres mixtos”, que el héroe unce a su carro o lleva a su diestra. En el caso de *Erra e Išum*, los seres son demonios. El motivo mismo procede de la literatura exorcística, y es usado en origen para describir seres demoníacos. En una de sus primeras adaptaciones a la épica, la de *Gilgameš y Humbaba*, se usa, sin embargo, para describir “seres mixtos”.

Estos “seres mixtos” están, como su nombre indica, no del todo definidos. Para algunos, la clave de su variabilidad – ora aliados del héroe, ora enemigos suyos – reside en lo ambiguo de su naturaleza<sup>641</sup>. A esta explicación ha de sumarse, especialmente en los poemas más recientes, pero ya incluso en los más antiguos, el hecho de que cada texto cuenta con una multiplicidad de hipotextos. Así, el carácter de los Sebeti en *Erra e Išum* resulta difícil de explicar sin tener en cuenta, por un lado, *Udughul* y, por el otro, *Enūma eliš*. Por su parte, la heterogenidad de los usos de los vientos en *Enūma eliš* es difícilmente explicable sin estudiar, de un lado, la tradición de *Gilgameš* y la exorcística y, del otro, la de *Lugale* y *Anzû*. Hemos intentado realizar una lectura intertextual que revele matices de

---

<sup>641</sup> Así Wiggermann (1992a: 153): «For the monsters, outlaws by nature, it is only a small step from unpredictable servant to rebel, and from rebel to defeated enemy».



estos textos que habían permanecido ocultos, mas sin duda muchos otros hilos de la maraña intertextual han pasado inadvertidos a nuestros ojos.

En la siguiente sección se analiza la que es la más importante de las etapas de la vida de los vientos en los poemas épicos: en el momento del combate, los héroes los usan para derrotar a los monstruos. El modo en que los emplean tiene poco que ver con la forma en que son descritos: diríase que se trata de dos tradiciones independientes. Al final del capítulo, en II.5, se tratará de explorar cuanto de común tienen.

## II.3 EL USO DE LAS ARMAS

- II.3.1 La oscuridad producida por los vientos
    - II.3.1.1. Gilgameš
    - II.3.1.2. *Anzû*
    - II.3.1.3. Un caso incierto: *Lugale*
    - II.3.1.4. Labbu
    - II.3.1.5. Erra e Išum
    - II.3.1.6. Textos médicos
    - II.3.1.7. Conclusiones: el viento que trae oscuridad
  - II.3.2 *Enūma Eliš*, o los vientos en el vientre de Tiamtu
    - II.3.2.1. Tiamtu y el meteorismo
    - II.3.2.2. Marduk y la hidropesía
    - II.3.2.3. Excursos
    - II.3.2.4. Recapitulación: la teomaquia en *Enūma eliš*
  - II.3.3 Recapitulación y conclusiones: El modo de empleo de los vientos
- 

En la primera parte de este capítulo se ha estudiado el mitema del origen de las armas del héroe y sus modificaciones en cada uno de los poemas épicos en que aparece. En la segunda sección se han investigado las descripciones de estas armas en los mismos textos y, en general, los catálogos de septenas en la literatura babilónica, que presentan ciertas similitudes con las listas de los vientos. En esta tercera parte se estudia el modo en que los héroes, llegado el momento de la batalla, usan las armas, una vez entregadas por el dios y descritas.

Los distintos poemas difieren considerablemente en la representación de este uso. En general, podría decirse que, mientras que, en la narración de la creación de los vientos-armas y en la descripción de los mismos, los diferentes poemas presentan patrones reductibles a uno o dos motivos originarios, el modo en que los héroes las usan es más bien idiosincrásico de cada uno de los poemas: depende, al parecer, de la naturaleza de cada enemigo en particular.

Pueden detectarse, empero, elementos comunes a varios o todos los poemas. En todos ellos, por ejemplo, son los vientos un arma ancilar, destinada a retener al enemigo para que el héroe haga uso de su arma característica y, a la postre, decisiva. En la inmensa mayoría, además, esta inmovilización del enemigo se logra provocando una tolvana,

traída por los vientos, que le arrebató la visibilidad al monstruo y, en consecuencia, su poderío. La capacidad de provocar la tiniebla se asocia a los vientos en numerosos pasajes de la literatura babilónica, como se estudiará en el apartado que sigue a estas líneas: el héroe atiende, pues, a la naturaleza aérea de sus armas en el momento en que las usa.

En efecto, las descripciones del empleo de los vientos no son pasajes estereotipados que puedan también aplicarse a otro tipo de armamento, sino representaciones precisas de los efectos que los babilonios asociaban al soplo de los vientos. Este no es sólo el caso de la tiniebla traída por los vientos: también, por ejemplo, ocurre en el modo en que las armas aéreas son usadas en *Enūma eliš*. En este poema, Marduk usa los vientos para inflar a Tiamtu, dejándola inmóvil: como se estudiará abajo (II.3.2.2II.3.2.1 y II.3.2.2), este efecto de los vientos tiene paralelos en encantamientos médicos, en los que se describe cómo el viento infla al paciente, dejándolo postrado. Varios textos no épicos nos informan, en suma, de que la descripción del efecto de los vientos sobre los monstruos que aparece en la épica no es una creación erudita y artificial, sino que más bien refleja las creencias mesopotámicas sobre el efecto que las corrientes de aire tienen sobre o dentro del cuerpo humano.

En este apartado los textos han sido, de nuevo, agrupados temáticamente. Se analiza, en primer lugar, aquellos poemas en que la clave de la derrota del monstruo reside en la ceguera que sobre él causa el soplo de los vientos (II.3.1). Numerosos textos épicos hacen referencia a esta tiniebla que ciega e inmoviliza al enemigo: aquí se estudian en detalle todos ellos, y se concluye examinando varios textos médicos en que se describe cómo el soplo del viento provoca la invidencia de los hombres.

La segunda sección de este apartado se ocupa de un caso peculiar: el de *Enūma eliš* (II.3.2), donde la descripción del modo de actuar de los vientos sobre Tiamtu no parece tener paralelos dentro de la tradición épica. Otras tradiciones (la médica y la de las fórmulas de maldición) nos proporcionan una base sólida, si bien hasta ahora inexplorada, para nuestro estudio.

Dado que el modo en que los héroes usan los vientos para derrotar a sus enemigos es muy diferente en los distintos poemas, este apartado es más un estudio de casos que un análisis global. Ocasionalmente, los poemas han requerido un estudio individual muy detallado (así, por ejemplo, *Enūma eliš* en II.3.2). Intentamos paliar esto en las conclusiones (II.3.3), donde se hace un balance global.

### II.3.1 LA OSCURIDAD PRODUCIDA POR LOS VIENTOS

En la antigua Mesopotamia, la oscuridad es constantemente asociada a las tormentas, y la luz al momento en que éstas escampan: los himnos invocan a menudo “el dulce aliento de los dioses”, esto es, el viento benéfico enviado por ellos, para disolver las tinieblas y traer la luz (III.1.3.2). Esta claridad que sigue a la oscuridad de la tormenta es descrita de modo encantador en una carta mariota: en ella, Yatar-Ami, rey vasallo de Karkemiš durante sólo dos años (ca. 1765-1763 a.C.), se lamenta ante Zimri-Lim, rey de Mari, de no haber podido cumplir con el encargo que éste le hizo. Al parecer el segundo, a quien Yatar-Ami se refiere, respetuoso, como “mi padre”, le pidió que le enviara madera para la ocasión de la celebración de un sacrificio, petición que no pudo cumplir por causa de una tolvana<sup>642</sup>:

11-21. *u aššum iṣṣī ša a[bī iṣpuram] | ina mātīm dal[ḥamuna] | ittabše | iṣṣū ašar ša[knū] | ittak[sū] | iṣṣī ayyiṣ [eleqqe] | inūma ilum nūra[m] | ana mātīm išta[knu] | iṣṣī mala ša ab[ī] | iqabbiam | ušabbalam*

11-21. Por otro lado, respecto a los árboles que mi p[adre me ha pedido en su carta]: en mi país ha habido una tor[menta] y varios árboles han sido desarraigados de donde estaban. ¿De dónde, pues, he de [talar] yo ahora árboles? Una vez que el dios haya traído de nuevo la claridad sobre el país, podré enviar cuantos árboles mi padre me pida.

Esta carta, que utilizamos varias veces en este trabajo por lo vivo de su descripción, usa, para aludir a la calma que sigue a la tormenta, la expresión “cuando el dios traiga la luz”. En Mesopotamia las tormentas de polvo se caracterizan, precisamente, por la intensa

<sup>642</sup> ARM 28 23, editado por Kupper (1998: 31-33); se sigue la interpretación de Durand (2005). En L\_13 se traduce el ventivo mariota (*ittabše*) como “en mi país”.

claridad que sucede a su calma. Así lo expresa el viajero y geógrafo británico W.F. Ainsworth, que tomó parte en la famosa expedición del Éufrates junto al coronel Chesney, y sufrió en más de una ocasión las inclemencias del clima local<sup>643</sup>:

La casi irresistible violencia de las tormentas, y los remolinos que forman, no sólo les hace desarraigar plantas y arbustos de la maleza, sino que incluso se llevan a ovejas por las patas si las encuentra desprevenidas. [...] Mientras duran, el cielo está por lo general sin nubes, y hay muy poca lluvia. De ahí que, como en nuestro caso, el sol salga brillante en el momento mismo en que la tormenta ha pasado. Yo he podido contemplar la marcha de uno de estas tolvánas desde el tejado de una casa en Mosul, desde donde tenía un extenso panorama de Nínive y la llanura asiria detrás, hasta las montañas del Kurdistán, y durante un breve tiempo la ciudad estaba completamente envuelta en tinieblas. Cuando un huracán de esta naturaleza se acerca a una ciudad, los nativos anuncian su llegada a grandes voces desde los tejados.

Ainsworth menciona en su relato exactamente los mismos elementos que el rey de Karkemiš tres mil seiscientos años antes: la violencia de la tormenta, que arranca árboles de cuajo, y la brillante claridad que anuncia el momento en que escampa. Habla, además, de la profunda tiniebla que se cierne sobre la ciudad durante el tiempo que la bate la tormenta.

En los textos mesopotámicos, esta capacidad de traer tiniebla no sólo se atribuye a las tormentas de arena: se asocia, en general, a cualquier viento “no propicio”. Ya arriba hemos indicado, al hilo del análisis de un conjuro de la serie *Udughul* (I.3.1), que, en los encantamientos mesopotámicos, los vientos malvados aparecen a menudo rodeando a los hombres y cubriéndolos de polvo. También en *Erra e Išum*, cuando Erra detalla las catástrofes que sufriría el mundo si él decidiera levantarse, se hace referencia a esta tiniebla levantada por el sople de un “viento malvado”<sup>644</sup>:

172. *ūmu*([ud-m]u) *nam-ru a-na da-u*[m-m]a-ti [i-tar]  
 173. [me-ḥ]u-ú i-te-eb-ba-a[m<sup>2</sup>-m]a<sup>2</sup> *kakkabī*(mul<sup>meš</sup>) *šá-m*[a-mi i-kat-tam (?)]  
 174. [šāru(im)] *lem-nu i-zi-qam-m*[a] *šá niši*(un<sup>meš</sup>) *šik-na-at napīšti*(z[i-tim]) *ni-ṭil*-[šin uṭ-ṭa (?)]  
 172. »[el d]ía claro se [tornaría] en tiniebla;  
 173. »se alzaría una [torm]enta que [cubriría] las estrellas del cielo;

<sup>643</sup> Ainsworth (1888: I 399-400), traducción del autor. Véase también abajo, III.2.3, sobre este pasaje.

<sup>644</sup> *Erra e Išum* I 171-174, se siguen las restauraciones de Cagni (1969: 76-77). Notas a líneas: L<sub>172</sub> restaurada con II 6 (al Rawi y Black (1989: 114) // Lambert (1980b: 78-79)). L<sub>174</sub> *AHw* 798b restaura [liš-ši (?)].

174. »se levantaría un viento malvado que [oscurería] la vista de los seres vivos.

Al igual que en todos estos pasajes, en las descripciones de la teomaquia en los poemas épicos se narra cómo el soplo del viento ciega al enemigo del héroe. Dentro de la épica, esta parece ser la forma más común de actuación de los vientos, pues puede hallarse en los dos extremos del período cronológico analizado: desde el *Anzû* PB hasta el poema *Erra e Išum*. Los diferentes textos adaptan a sus circunstancias particulares este motivo, y algunos presentan lo que podrían llamarse reacciones contra el mismo.

A continuación se estudian los diferentes textos en que se puede hallar esta idea. En primer lugar, se realiza un estudio diacrónico de su evolución en *Gilgameš* (II.3.1.1). Posteriormente, se analizan las diferentes versiones de *Anzû*, en algunas de las cuales esta forma de actuación es descrita como ineficaz, y sustituida en consecuencia por otra nueva (II.3.1.2). Seguidamente, se analiza el pequeño mito de *Labbu*, que, hasta donde su estado fragmentario permite conocer, hace uso del mismo motivo (II.3.1.3); como también parece hacerlo el poema *Erra e Išum* (II.3.1.5). Cierra esta sección el análisis de los encantamientos acadios donde el viento se presenta como responsable de la ceguera (II.3.1.6), y unas conclusiones generales (II.3.1.7).

#### II.3.1.1. GILGAMEŠ

En los poemas acadios sobre *Gilgameš* en que se conserva el pasaje correspondiente a la lucha de Gilgameš y Enkidu contra Humbaba, el dios solar ayuda a los dos primeros enviando los vientos que habrán de cegar e inmovilizar al segundo, momento que los dos amigos aprovechan para vencerlo. Esta no parece ser la situación en el poema sumerio *Gilgameš y Humbaba*, donde se trata de una batalla de ingenios, más que de armas. A continuación se presentan, en orden cronológico, los tres poemas conocidos que narran la lid: el sumerio *Gilgameš y Humbaba*, las versiones de Hattuşa y Ugarit y, finalmente, la versión del primer milenio, obra de Šîn-lēqi-unninni.

#### II.3.1.1.1. GILGAMEŠ Y HUMBABA

En el poema sumerio *Gilgameš y Humbaba*, Gilgameš y Enkidu despojan a Humbaba de sus “auras”, suerte de protección de éste contra los dos guerreros, mediante ardides. El hecho de que estas auras sean siete debe quizá relacionarse con los también siete guerreros que Utu entrega a Gilgameš. Sin embargo, el papel de los mismos está limitado a guiar a Gilgameš y Enkidu a través de la montaña (véase II.2.1.1.1). A diferencia de la versión del primer milenio, no parecen tener ninguna relevancia en la lucha contra Humbaba, a pesar de ser llamados “guerreros” en el momento de su creación<sup>645</sup>: la derrota del monstruo parece deberse, en *Gilgameš y Humbaba*, exclusivamente a la astucia de los héroes.

La suerte que Humbaba corrió tras su derrota es aún objeto de discusión debido al estado fragmentario del texto en este punto, y al hecho de que las diferentes versiones de la historia que se han transmitido contengan noticias divergentes: según algunas, éste salvó su vida; según otras, fue muerto por Enkidu, o por Enkidu y Gilgameš<sup>646</sup>.

#### II.3.1.1.2. VERSIONES PERIFÉRICAS: ḪATTUŠA Y UGARIT

La batalla de Gilgameš y Enkidu contra Humbaba no se conoce en ninguna versión acadia del período paleobabilónico: la versión acadia más antigua en que se conserva es la hallada en Ugarit, que arriba (II.2.1.1.3) se ha intentado reconstruir. Ésta preserva una versión similar a la conocida en la paráfrasis hitita<sup>647</sup>:

[ša<sup>d</sup> ḫu-ba-bi i-ṭu-ú (?) pa]-ni-šu<sup>d</sup> ḫu-ba-bu nap-šat-su še-e [iz-za-kar a-na<sup>d</sup> bil-ga-mes]

[Oscurcieron el ros]tro de [Humbaba]. Humbaba suplicaba por su vida [dirigiéndose a Gilgameš].

<sup>645</sup> Fleming y Milstein (2010: 58 y n. 27) llaman la atención sobre el hecho de que el texto preservado de *Gilgameš y Humbaba* B nunca llama “guerreros” a los siete seres. Aunque puede deberse al azar, esto puede también tomarse como argumento para una datación más reciente de *Gilgameš y Humbaba* A respecto a B, dado que presentaría tradiciones, tomadas de la literatura exorcística (II.1.1.2), ausentes en B.

<sup>646</sup> Según algunos manuscritos de *Gilgameš y Humbaba* A, Enkidu corta la cabeza a Humbaba sin la ayuda de Gilgameš; según otros, el último ayuda al primero, si bien siempre por iniciativa de Enkidu. *Gilgameš y Humbaba* B, al parecer, concluía con el perdón de Humbaba: este perdón parece también estar recogido en el himno *Šulgi O* (ETCSL 2.4.2.15, editado por Klein (1976)) Véase, sobre las diferentes tradiciones sobre la suerte de Humbaba en la literatura sumeria, Ganter (1995), Klein y Abraham (2000: 63-64) y Mittermayer (2010: 146-148).

<sup>647</sup> Véase, arriba, II.2.1.1.3. Nótese que, en la línea citada, sólo la reconstrucción del primer verbo es insegura.

Aunque la oscuridad que los vientos provocan en la faz de Humbaba es mencionada, la línea que describe la impotencia del ogro (presente en la versión hitita y, en una forma más elaborada, en la de Sîn-lēqi-unninni), está conspicuamente ausente. Esta ausencia debe tomarse probablemente como una innovación de la versión ugarítica.

La traducción hitita, por su parte, refleja una *Vorlage* cercana a la versión *Ša nagba imuru*. Contiene, como aquella, y a diferencia de la de Ugarit, unos versos sobre la impotencia de Humbaba<sup>648</sup>:

*nu=ssi UL parā iyanniyawanzi kisari UL=ma=ssi āppa ti[yawanzi] kisari huwawais arḫa dāl[iyat]*

No podía aquél moverse hacia delante (*parā iyanni-*), no podía volverse hacia atrás (*āppa tiya-*): entonces Humbaba se dio por vencido.

La referencia a la imposibilidad del monstruo de ir adelante o atrás recuerda a la de la versión de Sîn-lēqi-unninni, donde se dice que no podía “cornear o cocear” (II.3.1.1.3)<sup>649</sup>.

Un tanto diferente es, en cambio, la descripción de cómo los vientos se ceban con el rostro del monstruo: se dice que “golpeaban una y otra vez (*walbiskanzi*) los ojos de Humbaba”<sup>650</sup>: el verbo utilizado, *walḫi-*, con un sufijo iterativo *-ska-*<sup>651</sup>, tiene el sentido básico de “contundir”<sup>652</sup>. La versión de Sîn-lēqi-unninni no habla de estos golpes: según esta última, los vientos “oscurecen” (*eṭū*) el rostro del monstruo. A continuación se analiza esta diferencia.

<sup>648</sup> CTH 341.III 18'-20', véase II.2.1.1.2.

<sup>649</sup> Rieken (2009: *ad loc.*) sugiere que los vientos inmovilizan a Huwawa al obligarle a usar sus manos para proteger su rostro, lo que ha de descartarse a la luz de los versos de la versión del primer milenio.

<sup>650</sup> [*ŠA huwawa*] *sakuwa appa walbi[sk]anzi* (16'-17', véase II.2.1.1.2 y CHD Š/1 73b).

<sup>651</sup> Sobre este sufijo, véase Melcher y Hoffner (2008: 320 §24.11).

<sup>652</sup> Kloekhorst (2008: 946-947).



### II.3.1.1.3. EL *GILGAMEŠ* DE SÎN-LĒQI-UNNINNI

En efecto, en la versión de *Gilgameš* de Sîn-lēqi-unninni, la más común en el primer milenio, el rostro de Humbaba “se oscurece”<sup>653</sup>:

141. trece vientos alzó – se oscureció la faz de Humbaba (*ša<sup>d</sup> hum-ba-ba i-tu-ú pa-ni-šú*).

142. No podía cornear adelante, no podía cocear atrás:

143. de modo que las armas de Gilgameš pudieron alcanzar a Humbaba.

Atendiendo a la traducción hitita, George (2003: 812 *ad* 88-92) sugiere que el *i-tu-ú* de la versión del primer milenio puede analizarse como *iṭṭû*, pretérito de *naṭû*, “golpear”. Sin embargo, dado que todos los manuscritos de la versión esta versión escriben el verbo con una sola *t*<sup>654</sup>, y que la acción de “oscurecer el rostro” tiene, como se estudia en esta sección, paralelos, parece preferible suponer que la traducción hitita se debe a un falso análisis de la forma verbal por parte del traductor, que debió interpretar el verbo babilónico como pretérito de *naṭû*, “golpear”. Habida cuenta de que, según G. Beckman, «el editor/traductor hitita debió comenzar con una *Vorlage* acadia muy parecida a la obra generalmente atribuida a Sîn-lēqi-unninni»<sup>655</sup>, es de suponer que, en la versión que tradujo, habría una forma verbal semejante a la que aparece en el texto del primer milenio.

Sintácticamente es común, además, la construcción intransitiva de *eṭû*, “oscurecer”, con *pānīšu* como sujeto<sup>656</sup>. Pueden hallarse varios paralelos a la misma<sup>657</sup>, como también pueden hallarse para la construcción con *inā*, “los ojos”, como sujeto<sup>658</sup>. La oscuridad,

<sup>653</sup> *Gilgameš* V 141-143, véase el texto acadio arriba, en II.2.1.1.3.

<sup>654</sup> *Gilgameš* III 92: MS y: *li<sup>1</sup>(TU)-tu-ú* | MS aa: *li<sup>1</sup>-tu-u*; V 141 MS dd: *i-tu-ú*.

<sup>655</sup> Beckman (2003: 49), traducción del autor.

<sup>656</sup> Véase Streck (1995a: 72 y n. 169), que explica que la aparición de *pānīšu* como nominativo plural, y no *pānūšu*, se debe a la interferencia del BR coloquial.

<sup>657</sup> Véase por ejemplo *e-tu-u zi-mu-ú-a*, “se oscureció mi rostro”, en *CT* 46 49-50 ii 4’ (poema fragmentario del tipo del “Justo Sufriente”).

<sup>658</sup> (1) G en Serie *šumma amēlu ināšu maršā* II (*BAM* 515 i 54’): *šumma(diš) i-na ši-[ši-tú (?) ma-la-a-m]a (?) i-te-né-ṭa-a amēlu(na) šuātu(bi) šipir(kin)-šú iqī(til)-ma inā(igi<sup>min</sup>)-šú ip-pa-a*, “si los ojos [están cubiertos por] una mem[brana] y continuamente oscurecidos, y apenas termina su trabajo sus ojos están cubiertos”; (2) en D en *Udugbul* VI 89 *nam-idim ba-ni-in-dul igi-ni ba-an-ḡi<sub>6</sub>-ḡi<sub>6</sub> || [suk-ku-ku-tu ik-tum-šú]-ma i-ni-šú ú-ta-aṭ-tu-u*, “lo ha cubierto de sordera, ha oscurecido sus ojos” (sc. el demonio); (3) también en D, en el pasaje de la *Epopeya de Tukulti-Ninurta* examinado aquí. Sobre el uso de *eṭû* en textos médicos con “los ojos” como sujeto, véase Stol (1993: 66) y abajo II.3.1.6.

pues, provoca la impotencia de Humbaba, quien, según dice el texto “no podía cornear adelante, no podía cocear atrás”<sup>659</sup>.

A diferencia del resto de poemas analizados, aquí es Šamaš el responsable de la ceguera, el que levanta los vientos que ciegan al ogro. Hay otros varios textos en los que el dios solar es tomado como responsable de la ceguera de los enemigos. Este es el caso de un interesante pasaje de la llamada *Epopeya de Tukultī-Ninurta*, que narra el decisivo combate entre este rey asirio y el rey casita Kaštiliaš: en éste se describe cómo cada dios asirio asiste al ejército del rey Tukultī-Ninurta con diversas acciones. Estas acciones son especialmente adecuadas al carácter de cada divinidad: por ejemplo, Adad “llevó sobre su combate el viento y el diluvio”<sup>660</sup>, e Ištar “(los) golpeó (haciéndolos girar como) una peonza”<sup>661</sup>. Es por ello especialmente relevante que se diga de Šamaš que “oscureció la vista de los ejércitos sumerios y acadios” (v 37': *uṭṭi ēn ummānāt māt šumeri u akkadī*), pues parece así indicarse que ese es su dominio particular. Se usa, para describir este oscurecimiento, el verbo *eṭū*, el mismo que en *Gilgameš* y en otros lugares (véase abajo II.3.1.6).

Otros pasajes atestiguan esta tarea de Šamaš. Como se tratará con detenimiento abajo (II.3.2.2), las maldiciones de los tratados conjuran a cada dios a llevar sobre el que incumpla los términos una desgracia a la que se le considera especialmente asociado. A Šamaš se le pide, por un lado, que pronuncie “sentencias injustas” (*dīn kītti mīšari ayy idīnkunu*), invocando su carácter de dios de la justicia. Por el otro, se le suplica a menudo que “se lleve la luz de vuestros ojos (sc. de los que incumplan el tratado) para que caminen

<sup>659</sup> *ul inakkip ana pānišu ul irabbiš ana arkīšu*, véase II.2.1.1.3. George (2003: 826 ad 142) interpreta el uso de los verbos “cornear” (*nakāpu*) y “cocear” (*raḫāšu*) pretende describir a Humbaba como una fiera atrapada: “cornear” es la acción propia de los toros, mientras que “cocear” sería la propia de los équidos.

<sup>660</sup> *Epopeya de Tukultī-Ninurta* v 36' (Chang, 1979: 107): *ú-šer-di šāra(im) a-bu-ba eli(ugu) ta-ḫa-zi-šu-nu<sup>d</sup> adad(iškur) ur-ša-an-nu*, véanse otras interpretaciones de este difícil verso en Chang (1979: 165) y CAD R 244a.

<sup>661</sup> v 39': *ù im-ḫa-aš kep-pa-ša<sup>d</sup> išg-tár*. Sobre *keppū* como “peonza”, véase Dalley (1989: 130 n. 80).

ellos (sc. los ojos) en la tiniebla” (*niṭil īnīkunu lišši-ma ina ekleti ittallakā*)<sup>662</sup>. El que esta tarea se atribuya a Šamaš se debe sin duda a su carácter de divinidad solar: del mismo modo que puede crear la luz, puede también destruirla.

El que Šamaš sea el agente de la ceguera no es, por tanto, una innovación del *Gilgameš* acadio: se trata más bien de un motivo conocido, y su reaparición en nuestra epopeya recuerda la reutilización de motivos tradicionales sobre Marduk que se da en *Enūma eliš* (II.3.2.2). Sin embargo, ninguno de los pasajes estudiados especifica que el dios solar produzca la ceguera sirviéndose de los vientos: esto parece ser único de *Gilgameš*. Ha de suponerse, por tanto, que nuestro poema combinó un motivo tradicional – el de la ceguera producida por el dios Šamaš – con el suyo épico patrimonial, según el cual el soplo de los vientos habría de obnubilar al enemigo. En este caso, como en otros muchos, los autores de las distintas versiones de *Gilgameš* innovan mediante el recurso a la tradición.

#### ¿HUMBABA Y POLIFEMO?

Se ha comparado esta ceguera del gigante Humbaba como paso previo a su derrota por parte de Gilgameš con la que a Polifemo inflige Ulises en *La Odisea*: también el héroe de Ítaca tuvo que cegar al monstruo como paso previo a su vencimiento<sup>663</sup>. Sin embargo, más allá de estas similitudes generales, el detalle es radicalmente diferente: Gilgameš ciega a Humbaba usando los vientos, alzando con ellos una tiniebla, en medio de un combate *inter pares*, y aprovecha ese momento para vencerlo. Ulises ciega a Polifemo usando una estaca, valiéndose de artimañas con las que igualar un desigual combate, en el que no pretende acabar con el monstruo, sino sólo escapar con vida. No parece posible, pues, defender una relación genética.

<sup>662</sup> SAA 2 6 422-424 (tratado *adē* de sucesión de Asarhadon). Sobre “los ojos” como sujeto de *ittallakā*, véase Deller (1965b: 271-272). Otros pasajes semejantes pueden hallarse en (2) SAA 2 9 r 8'-10' (tratado de Asurbanipal con los aliados babilonios); (3) SAA 12 96 r 6-8 (documento de donación de dos esclavos y una hacienda a Nabû).

<sup>663</sup> Véase Loudon (2011: 188-189).

#### II.3.1.2. ANZÛ

Aunque Ninurta en *Anzû*, como Gilgameš en su poema, hace uso de la oscuridad levantada por los vientos para dejar inerte a Anzû, el modo exacto en que el héroe consigue su objetivo difiere en las distintas versiones del mito. A continuación se estudian las tres versiones que conservan la narración de la batalla. En primer lugar, se presenta la versión *Bīn šar dadmē*, la más común durante el primer milenio y la que mejor conserva el relato del combate. A continuación, se presenta la versión predecesora de ésta, la paleobabilónica conservada en dos tablillas procedentes de Susa, donde, a pesar de las lagunas textuales, parece que Ninurta derrota a Anzû empleando los vientos del mismo modo que en la recensión *Bīn šar dadmē*. Finalmente, se estudia la muy diferente versión de *Anzû* conservada en dos tablillas de Sultantepe, donde el modo de combate de Ninurta es menos innovador que en las dos versiones mencionadas.

##### II.3.1.2.1. LA VERSIÓN *BĪN ŠAR DADMĒ* DE ANZÛ

Tras haber robado Anzû la Tablilla de los Destinos mientras Enlil se bañaba, los dioses todos se reúnen en asamblea y tratan de designar un caudillo que pueda recuperarla. Tres dioses (Adad, Girra y Šara) rechazan el penoso encargo de enfrentarse a Anzû, temerosos del poder que detenta<sup>664</sup>:

111. ¡Sus órdenes son ahora iguales a las del dios, el dios de Duranki!

112. Con una palabra suya, aquel a quien maldice volverá al barro.

113. ¡Ante las palabras de su boca los dioses son impotentes!

Finalmente, convocan los dioses a Ninurta, quien ha de enfrentarse al fascinante poder de Anzû con ayuda de sus armas, los vientos. Bēlet-ilī instruye a su hijo para la batalla con palabras semejantes a las de la versión paleobabilónica, que se estudia abajo. Sin embargo, Ninurta no puede vencer a Anzû con la forma tradicional de combate de los héroes, esto es, mediante el uso de los vientos para cegar al enemigo. Anzû es un enemigo

---

<sup>664</sup> *Anzû* BE I 111-113 = 132-134 = 153-155.

formidable, y la posesión de la tablilla lo hace, a lo que parece, invencible. Así, detiene en vuelo las flechas de Ninurta y deshace saeta y arco con una simple orden de sus labios<sup>665</sup>:

59-60. (Ninurta) tensó el arco y armó la flecha, | y desde el encoque del arco lanzó la flecha.

61. ¡Mas la flecha no se acercaba a Anzû, sino que se daba la vuelta!

62. Pues Anzû gritaba sobre ella:

63-64. «Caña que estás en vuelo, ¡vuelve a tu cañaverall!, | cuerpo del arco, ¡a tus bosques!,

65. cuerda, ¡a los tendones de la oveja!; ala, ¡vuelve a los pájaros!

66. Mientras sostenía la Tablilla de los Destinos de los dioses en sus garras,

67. aunque lanzaba la cuerda de su arco saetas, éstas no podían acercarse a su cuerpo.

El primer combate queda, pues, igualado. Se llega a un punto muerto: «Se silenció el combate, se detuvo la batalla; | cesaron las armas en medio de la montaña, ¡mas sin derrotar a Anzû!» (II 69-70 = 84-85 = 99-100). Ninurta se ve obligado, entonces, a pedir ayuda a Ea, usando como mensajero a su arma Šarur: pretende el héroe que Ea le revele los puntos débiles de su adversario. Ea, entonces, urde un plan: ordena a Ninurta hacer que Anzû pierda sus alas “al ataque de la tormenta” (*ina miṭḫur meḫê*), y aprovechar entonces el desamparo del ave para acabar con ella. Tras las líneas que describen las órdenes de Ea viene el pasaje en que Ninurta las cumple: aquí, al final de la segunda tablilla y el principio de la tercera, se repite al pie de la letra, *mutatis mutandis*, lo que Ea había ordenado<sup>666</sup>:

<sup>665</sup> Anzû BE II 59-67 = 77-83 = 93-98.

<sup>666</sup> Anzû BE II 149 - III 11, texto preservado en GM 1 (Saggs, 1986) r iv // STT 21 iv // LKA 1 iv [II 149-155] y GM 1 (Saggs, 1986) // K.7923+ (CT 46 42 i 1'ss, duplica las ll. 7ss) [III 1-11]. Notas a líneas: II 149 partitura:

STT 21 iv 17 qar-<sup>r</sup>ra<sup>1</sup>-du [u]š-te-eš-<sup>r</sup>bi<sup>1</sup>-<sup>r</sup>ta<sup>1</sup> [s]e-bet-<sup>r</sup>tū<sup>127</sup> im-hul

GM 1 r iv 151 qar-ra-du uš-ta-aš-b[i-ta se-bet im-hul<sup>m</sup>]<sup>es</sup>

LKA 1 iv 9 [o o o o o o se]-<sup>r</sup>bet<sup>1</sup> im-hul

II 150 STT 21 ofrece una lectura divergente: *mummi[lt]i ep[r]i x-x ašamšūtu*, en singular; la lectura de la palabra antes de *ašamšātu* ha sido muy debatida (*s[e]-b[et]*<sup>2</sup> (Saggs, 1986: 21), *karāšu*(<sup>r</sup>ki-alad<sup>17</sup>) (Vogelzang, 1988: 89 *ad loc.*); *ki nigin* (Moran, 1988: 27b *ad loc.*)); este último destaca la posibilidad de que los otros dos mss. contengan *sebe*, “siete”, en este punto, dado que en ellos *ašamšātu* es plural, por el paralelo de II 32. Seguimos esta hipótesis, en STT 21 léase, quizá, *ep-ri* <sup>r</sup>ti-tu<sup>1</sup>, “que esparcen el polvo y la arena”. II 151-153 sólo en GM 1, en los otros dos mss. a la l. 150 sigue el colofón. Estas líneas han sido restauradas con II 33-34. III 1 leído según la copia de Saggs; III 2 *saḫmašātu* sigue la lectura de Haul (2003: 81 *ad* III 2). III 3 *contra* Saggs y Annus, ha de leerse *duluḫānu*, forma de la palabra *dulḫānu*, atestiguada en un comentario, donde es equiparada a *anqullu* (CAD D 173a, sobre el posible significado de esta palabra en el comentario, véase Frahm (2003: 148); véase AHw 1551b con otro posible testimonio). Su uso aquí está sin duda condicionado por el uso continuo del verbo *dalāḫu* para calificar las

- 148-149. *be-lum uš-ta-aš-bi-ta se-bet qab-li | qar-ra-du uš-ta-aš-bi-ta se-bet imḫullī(im-hul<sup>meš</sup>)*  
 150. *mu-um-mi-lat ep-ri [se-be] a-šam-šá-a-tu*  
 (151-152. *id-ka-a a-na-an-[tu na-an-dur-tu] | tu-qu-un-t[ú ig-ri]*)  
 153. *tam-ḫa-ru-šu i-[du-us-su i-qu-lu ziq-ziq-qu]*  
 III 1-2. *da-um-ma<sup>1</sup>-[tu o o o o o o o o] | šá-a[k]-na saḫ-ma-šá-a-tú-ma<sup>1</sup> [o o o o o o]*  
 3-4. *du-l[u]-ḫa-nu de-ki e-p[e-ru te-bi (?)] | na-áš-p[a]n-tú šu-tam-ḫu-ša-at [o o o o]*  
 5-6. *an-qu-lu na-pi-iḫ te-š[u-u o o o] | ana er-bet-ti šārī(im<sup>meš</sup>) me-ḫu-u š[u-te-mud-ma (?)]*  
 7-8. *kakkū<sup>(giš tukul<sup>meš</sup>)</sup>* ut-ta-<sup>2</sup>-ru šu-lul ḫur-ba-šu | zu-<sup>2</sup>-u-tam tam-ḫa-ru ir-ta-mu-ku ki-lal-la-an  
 9. *i-na-aḫ-ma an-zu-ú ina mit-ḫur me-ḫe-e a-par-šú id-di*  
 10-11. *il-qé-e-ma til-lum ina ár-kàt šu-ku-di-šu | ú-nak-kis ab-re-e-šú im-na u šu-me-la ú-ra-<sup>2</sup>-im*  
 12. *iṭ-ṭ[ul]-ma kap-pa-šu it-ba-la zik-ri pi-i-šú*  
 13. *kap-pa ana kap-pa ki-i il-su-u qa-nu-u i-še-ḫa-áš-šú*  
 14-15. *šil-ta-ḫu i-bi-ra bu-un libbī(šà-bi)-šu | ab-ru kap-pu ú-še-bi-ra šu-ku-da*  
 16-17. *libba(šà-ba) u ḫa-še-e i-bir šil-ta-ḫu | i-nar ḫur-sa-a-ni qer-bit-su-nu ú-dal-liḫ ir-ḫi-iṣ*  
 18. <sup>d</sup>*nin-urta i-nar ḫur-sa-a-ni qer-bit-su-nu ú-dal-liḫ ir-ḫi-iṣ*  
 19. *ir-ḫi-iṣ uz<sup>1</sup>(UŠ)-zu-uš-šú eršetu(ki-tú) ra-pa-áš-tum*  
 20. *ir-ḫi-iṣ ina\* qé-reb ḫur-sa-a-ni lem-na an-za-a i-nar-ma*

- II 148-149. Se armó el señor con las siete batallas, | se armó el héroe con los siete vientos funestos,  
 150. con los *siete* torbellinos que esparcen el polvo.  
 (151-152. Lanzó una furibunda acometida, | se aprestó al combate  
 153. a su flanco, en silencio, están los torbellinos.)  
 III 1-2. La tini[ebla ...] | se entremezclaban los ataques, [...],  
 3. una niebla se alzaba, habíase [levantado] el polvo;  
 4. la devastación se extendía golpe a golpe, [...],  
 5-6. el fuego ardía, la batalla [se enardecía.] | A los cuatro vientos s[e añadió] la tempestad.  
 7. Sus armas, su defensa contra el pánico, rugían.  
 8. Estaban cubiertos ambos del sudor de la batalla,  
 9. y, cuando Anzû estaba exhausto, al ataque de la tormenta perdió sus plumas.  
 10-11. Tomó (Ninurta) el *emplumado* de sus saetas, | cortó las plumas y las dispersó a diestra y siniestra.  
 12. Cuando (Anzû) vio sus alas, perdió el poder de su palabra.  
 13. Cuando gritó a su ala: «¡ala!», ¡(también) el astil voló sobre él!  
 14. La saeta atravesó la *corteza* de su corazón,

---

acciones de Ninurta contra Anzû (por ejemplo II 138, III 17-18, etc., véase también *STT* 23//25 27'). III 6 restauración tentativa; III 7 *uta* "aru tomado como *na'āru* Dt, contra Moran (1988: 27-28 *ad loc.*). III 10 se sigue la interpretación de Moran (1988: 27a) sobre el sentido de *ana arkat*, "por la parte de atrás", pero no su idea sobre el propósito de ello (véase abajo). La traducción de *tillu* que se ofrece es conjetural y contextual: véase, sobre el sentido exacto de esta palabra, por ejemplo Wiggermann (1992a: 53-54), Frahm (1997: 105b) y Borger (2010: 271). Nótese que, de acuerdo con W.R. Mayer (1992: 34 n. 9), no se conoce la palabra acadia para el emplumado de una flecha (*fletching*, *Befiederung*). La palabra no puede tomarse como *be-lum*, "señor", como propone Saggs (1986: 17-18) y aceptan otros, pues en ese caso no habría objeto directo. III 20 *ina\**, colación de Wilcke (2007b: 16 n. 38); III 13 véase II.3.1.2.1.1.

15. (Ninurta) hizo a su flecha atravesar las plumas de sus alas;
16. atravesó la saeta sus entrañas y sus costados;
17. golpeó las montañas y embarró e inundó sus campiñas.
18. Ninurta golpeó las montañas y embarró e inundó sus campiñas.
19. En su ira, inundó la vasta tierra;
20. lo inundó en las campiñas de los montes, ¡acabó con el malvado Anzû!

El modo en que Ninurta arrebató a Anzû la preciada Tablilla de los Destinos es aún objeto de discusión entre los asiriólogos. El ardid de Ea es sutil: ordena a Ninurta utilizar los cuatro vientos contra Anzû con el objeto no de cegar al ave, como en la versión de Sultantepe (II.3.1.2.3), sino, simplemente, de agotarla y hacerle perder algunas plumas “al ataque de la tormenta”. En ese momento, Ninurta debe coger sus flechas al revés, quitarle las plumas y arrojarlas por doquier, con objeto de confundirlas entre las plumas que ha perdido Anzû de resultas del combate. Al ver la gran cantidad de plumas esparcidas, que el ave considera todas suyas, Anzû se cree perdido, e intenta usar el poder de su palabra para recuperarlas. Sin embargo, dado que entre sus plumas estaban mezcladas también plumas de la saeta de Ninurta, el astil (*qanû*) de ésta se abalanza<sup>667</sup>, *motu proprio*, sobre el ave<sup>668</sup>, volviendo así a su naturaleza anterior: la de flecha. Al igual que la flecha en vuelo de Ninurta es descompuesta por la palabra de Anzû y retornan sus componentes a sus lugares originarios, así también la flecha de Ninurta, desplumada por éste, torna a su ser primero – el de flecha – por la orden del detentador de la Tablilla de los Destinos.

En *Anzû* Ninurta usa los vientos, por tanto, para agotar y confundir a su enemigo. También, como consecuencia de estas acciones, para hacer que pierda sus plumas, pudiendo así servirse de la estratagema de Ea. Aunque los vientos no ciegan a Anzû, como

<sup>667</sup> Véase abajo el excursus II.3.1.2.1.1 sobre esta interpretación.

<sup>668</sup> La interpretación ofrecida aquí es una variante de la idea de Hirsch (*apud* Saggs (1986: 22)), retomada por Studevent-Hickman (2010): a su idea de que *kappu ana kappi* es la clave de la estratagema de Ea, se añade aquí la interpretación de que Ninurta despluma sus propias flechas – y no las alas de Anzû – para confundir a Anzû. Esto parece confirmado por la especificación de Ea cuando instruye a Šarur sobre las acciones a realizar por Ninurta para derrotar a Anzû: en II 111-112 = 133-134: *tulul ina irat qaštika lillikū qanū 'kī' birqi | abrū kappū kī šat dāmi(ūš)|da-me limmillū*, “»estira el encoque de tu arco y que vuelen las flechas como rayos, | »alas y plumas revoloteen cual *mosquitos*”. Este “revoloteen” se refiere sin duda a la confusión creada por la mezcla de las plumas del ave con las de la flecha.

en la versión de Sultantepe, sí que lo confunden: ésta, la de sembrar confusión, parece ser la función principal de los vientos como armas del héroe.

El final del episodio, con el transporte de las alas de Anzû a los dioses por parte del viento, se analiza en II.4.1.

#### EL VIENTO QUE DESPLUMA

Arriba, en I.2.2.1, se ha estudiado el motivo de la ruptura de las alas del viento como metáfora para la derrota del enemigo. Aquí se estudia un pasaje de un encantamiento-plegaria para calmar la ira divina en el que el orante se describe a sí mismo como un pájaro cuyas alas han sido cortadas por el soplo del viento<sup>669</sup>:

6-7. *šāru(im) lā(nu) ṭābu(dùg-ga) it-ta-bak ú-re-e-a | me-ḫu-ú dan-nu qaqqadi(sag-du) ut-ti-ik*  
 8-9. *kīma(gim) iṣṣūri(mušen) nu-uḫ-ḫu-tu ab-ru-ú-a | ú-šem-miṭ kap-pi-ia i-tap-ru-ša ul a-li-’*

6-7. Un viento malvado ha derribado mis ramas, | una poderosa tormenta ha combado mi copa,  
 8-9. como un pájaro me ha cortado la plumas; | me ha arrancado las alas, y no puedo ya volar.

El IM NU DÜG-GA, “viento malvado”, es la imagen especular del IM DÜG-GA, el “dulce viento” de los dioses, motivo que se estudia en III.1<sup>670</sup>. El orante se presenta en la primera estrofa como un árbol cuyas ramas y copa han sido doblegadas por el viento<sup>671</sup>. A continuación, se presenta como un ave cuyas plumas han sido arrancadas por esa misma tormenta. La tormenta, pues, ha realizado sobre el orante el mismo efecto que sobre Anzû en su poema: le ha arrancado las plumas.

#### II.3.1.2.1.1. EXCURSO: EL VERBO ŠĀḪU B / ŠÊḪU, “SOPLAR”

En *Anzû* BE III 13 se nos dice, según la interpretación que se ha ofrecido, que la flecha se vuelve contra Anzû en el momento en que éste pronuncia las misteriosas palabras. He aquí una partitura de la línea en cuestión:

<sup>669</sup> CBS 1514 (*PBS* 1/1 14), foto *CDLI* n° P258848; editado por Lambert (1974b: 274-275). Notas a líneas: L 6 *urêa*, de *urû* C, “rama” (siguiendo a Seux (1976: 200 n. 7), véase *CAD* U/W 260a); L 9-10 el sujeto es *meḫû*, siguiendo a Seux (1976: 10).









<sup>670</sup> En una apódosis de una tablilla *abû* de *EAE* se predice el soplo del un viento malvado (*šāru(im) la ṭa-bu*) (Rochberg, 1987: 341 r 6), lo que probablemente sea otra imagen especular del soplo de vientos prósperos sobre el país que aparece en algunos presagios, véase I.5 y III.1.2.1.

<sup>671</sup> Arriba, en I.2.2.2.1, se estudian otros textos en los que el viento es hecho responsable de la comba de los árboles.



GM 1 (Saggs, 1986: 20): *kap-pa ana kap-pa ki-i il-su-u qa-nu-u i-še-ḫa-áš-šú*  
 K.7923+ (CT 46 42+): [o o o o o o o o o o] °i-tir-ḫa-pa-šu

El verbo empleado en el manuscrito principal es *i-še-ḫa-áš-šú*: esta forma ha sido analizada como *šâḫu*, “crecer”, por Saggs (1986: 22) y como *šê’u*, “volar”, por Moran (1988: 28a n° 30). Ha de tomarse, empero, probablemente por *šâḫu*, “soplar”, con Hecker (1994: 757 ad 13). Se trata con toda seguridad de una palabra de la misma raíz del sustantivo *šeḫū*, “aliento”, que se estudia abajo, en III.1.2.2. La rareza y escasez de atestiguaciones de este verbo explicaría la corrupción en el manuscrito de Kouyunjik: *i-ših!(TIR)-ḫa-áš!(PA)-šú*. Parece claro que es una corrupción, por un lado, porque no ofrece ningún sentido; por el otro, porque es fácil de entender como una confusión epigráfica:

    por    

*i-tir<sup>sic</sup>-ḫa-pa<sup>sic</sup>-šú* *i-ših-ḫa-áš-šú*

Hay pocos contextos en que este verbo esté atestiguado. En *Malku* III 98<sup>672</sup> y *An* VIII 174 y IX 66<sup>673</sup> es equiparado con *alāku*, “ir”. Aparece también la una tablilla *aḫû* o “no canónica” de la serie de presagios astrológicos *Enūma Anu Enlil*, donde se contienen predicciones según el viento que prevalece durante un eclipse lunar. Este texto contiene numerosas expresiones extrañas para describir la terminología de los eclipses, algunas de las cuales no han podido aún ser explicadas<sup>674</sup>. Entre ellas, se halla nuestro verbo *šâḫu*: *i-še/ši-ḫa-am-ma*<sup>675</sup>. Por razones desconocidas, sólo aparece usado cuando el sujeto es el viento del sur: con el resto de vientos, se usa el más común *alāku*<sup>676</sup>.

<sup>672</sup> Hrůša (2010: 338), los dos mss. de Uruk para este pasaje leen *šâ-a-ḫu!(RI)*.

<sup>673</sup> Citados en CAD Š/1 107a. Sobre las correspondencias entre *Malku* y *An* = *šamû*, véase abajo II.2.1.1.6.

<sup>674</sup> Rochberg (1987: 329 *et passim*).

<sup>675</sup> El verbo ocurre en K.3563+ (Rochberg, 1987) o 24 (*šūtu i-š[i-ḫ]a-am-ma*), 63 (*šūtu i-še-ḫa-am-ma*), r 2 (*[šūtu i]-ši-ḫa-am-ma*, restaurado con el duplicado Rm.II 252 o 4' (*Bab 3 283*, editado por Rochberg (1987: 343-344)), 26 (*šūtu i-ši-ḫa-am-ma*).

<sup>676</sup> Rochberg (1987: 336).

Un pasaje de *Ludlul*, que se analiza abajo (II.3.2.3.1) con mayor detalle, parece confirmar la existencia de este verbo *šāḫu* “soplar”<sup>677</sup>:

51-52. *im-ḫul-lu* [iš-tu] ᵀi-šid<sup>1</sup> šamē(an-e) i-zi-qa | iš-tu i-ᵀrat<sup>1</sup> eršetī(ki-tim) i-ši-ḫa di-’-ú

51. un viento malvado ha soplado contra mí desde el horizonte;

52. desde el seno del Submundo ha respirado contra mí la cefalea.

El paralelismo con *ziāqu* deja claro que *šāḫu* aquí cumple la misma función que se ha estudiado para *ḫiātū*: la de sinónimo de *ziāqu*, “soplar”. Se explicaría así la ecuación léxica de este verbo con *alāku*, “ir”, debido a la acepción “soplar, dicho del viento” de este último verbo.

En otros lugares, el verbo usado para “volar, dicho de las flechas”, es *alāku*: así, Anzû grita: *qanûm-ma ša talliku tûri apukka*, “flecha que estás en vuelo, ¡vuelve a tu cañaveral!” (p. 284). En nuestro pasaje se usa su equivalente, *šēḫu*.

Todos los pasajes aducidos aquí han de añadirse, pues, a los diccionarios *s.v.* *šēḫu*.

#### II.3.1.2.2. ANZÛ PALEOBABILÓNICO

La versión paleobabilónica de *Anzû* conservada en dos tablillas procedentes de Susa preserva una descripción del combate entre Ninurta y Anzû que se ajusta bien a los patrones que se estudian en este capítulo. En primer lugar, las primeras instrucciones de Bēlet-ilī a Ninurta ordenan a éste oscurecer el campo de batalla para así confundir a su rival Anzû<sup>678</sup>:

62. [tu-lu-u]l q[á\*-aš-tam šu-ku-ud-ka i]m-tam li-ᵀib-tal<sup>\*1</sup>-[li-il]

63. ar-ra-at ri-[ig]-mi-ka ta-d[i-ir-tam (?) l]i-id-di-šum

65. li-iḫ-bu-[ut] ek-le-ᵀtam<sup>1</sup> li-in-[né-ši di]-gi-il<sub>5</sub>-šu li-im-ṭi

66. a-ia ip-pa-ar-ši-id-ka i-na mi-it-ḫu-ri a-bar-šu li-im-qú-ut

67. gal-la-ni li-iš-ta-nu-ú pa-nu-ka šu-ši im-ba-ra zi-mi-ka a-ia ú-we-ed-di

68. a-ia ip-pu-u[ḫ]-šu[m]\* šamšu(ᵀd<sup>1</sup>\*utu\*) e-le-nu ūmu(ud-mu) nam-rum da-um-ma-tam li-wi-šum

63. «¡Tensa el arco y que las flechas se mezclen con veneno!

64. ¡Que la maldición de tu estrépito arroje tiniebla sobre él!

<sup>677</sup> *Ludlul* II 52, listado en los diccionarios *s.v.* *šāḫu* “crecer” (*CAD* Š/1 107a, *AHW* 1224b).

<sup>678</sup> *Anzû* PB II 62-67 (Sb 9470 [*RA* 35 20s]), la última edición crítica es la de Vogelzang (1988: 90-118), véase también la edición escolar de Annus (2001: 35-38) y, sobre todo, las importantes colaciones de Wilcke (2010), que se adoptan aquí.

65. que camine en la oscuridad confundido, que disminuya su visión!  
 66. ¡Que no pueda volar, que se le caigan sus alas en el fragor de la batalla!  
 67. ¡Que tu rostro sea el de un demonio, levanta una niebla para que no reconozca tus rasgos!  
 68. ¡Que no amanezca el sol sobre él arriba, que el mediodía se le torne en tiniebla!

Con estas órdenes, sólo parcialmente duplicadas en la versión más reciente *Bîn šar dadmē*<sup>679</sup>, Bēlet-ilī deja claro cuál es la intención de los dioses: pretenden acabar con Anzû del mismo modo con que otros héroes han acabado con monstruos en el pasado, esto es, alzando una tiniebla para cegarlo, y permitiendo así a Ninurta atacarlo cuando está desprevenido. Sin embargo, como se ha estudiado, esta forma de combate resulta ineficaz: Ea instruye a Ninurta, en consecuencia, y éste parte al combate tras escuchar sus consejos<sup>680</sup>:

- 72 (= r 11'). [iš-me-e-ma qú-ra-du-um] ši-pí-ir-ti a-bi-šu  
 73. [qì-it-ru-ud ta-ḫa-z] i-im ig-da-pu-uš i-tu-ur a-na [ša-di-i]  
 74. [o o i-na me-lu-u] l (?) qá-ab-lim er-bé-tam ša-ri ul-li-<sup>1</sup>š[u]-[um-ma]  
 75. [o o o o o] er-še-tum i-nu-uš-ma lu-[up-pa-ta-at (?)]  
 76. [o o o o ūm(ud-m)u]-šu ú-te-ek-ki-lu ša-mu-ú id-da-[a<sup>1</sup>(AH)-mu]  
 77. [i-na-aḫ-ma an-z] u-um i-na mi-it-ḫu-ur me-ḫi-im a-bar-[šu im-qú-ut]  
 72 (= r 11'). [Escuchó el guerrero] el encargo de su padre,  
 73. [el ducho en la bata]lla se armó de valor y partió a [la montaña],  
 74. [... en el frag]or del combate alzó cont[ra él] los cuatro vientos,  
 75-76. [...] la tierra tembló, os[curecida], | [...] se nubló su [dí]a, los cielos se os[curecieron]  
 77. [y, cuando An]zû [estaba exhausto], al ataque de la tormenta [perdió sus] plumas.

Este es el final de la tercera tablilla en la recesión paleobabilónica. Con toda probabilidad, a esto seguiría una cuarta tablilla, hoy completamente perdida, que narraría los resultados ardid de Ea, probablemente semejantes a los de la versión *Bîn šar dadmē*.

<sup>679</sup> Las siguientes líneas están conservadas en la versión tardía: 63 // *Anzû* BE II 10; 64-66 sin correspondencia; 67 // *Anzû* BE II 11-12; 68 // *Anzû* BE II 15-16.

<sup>680</sup> *Anzû* PB III 72-77 (Sb 14683 [*RA* 35 22s]), edición crítica de Vogelzang (1988: 90-118), edición escolar de Annus (2001: 38-39), véanse las correcciones de Mayer (2006: 127), que se siguen aquí. Notas a líneas: L. 73 restaurada con PB II 73, sobre el sentido de *gapāšu*, véase George (2003: 808). En la L. 74, la restauración del principio es provisional (véase *CAD* M/2 17a y arriba II.1.1.1.1); la del final sigue a Hruška (1975: 166) L. 76 restaurada con Nougayrol (1952: 96-97), la propuesta de Wiggermann (1982: 419), seguida por todos los editores más recientes, es más difícil por cuestiones de espacio. L. 77 principio restaurado con *Anzû* BE III 9 (véase II.3.1.2.1), final con *Anzû* PB II 66 (*pace* Wiggermann (1982: 419)).

En suma, tanto en la recensión paleobabilónica como en la *Bīn šar dadmē*, el método de uso tradicional de los vientos por parte del héroe contra el enemigo no funciona: Ninurta fracasa al intentar seguir las instrucciones de Bēlet-ilī, esto es, al intentar cegar y confundir a Anzû para así atacarlo por sorpresa. El poder del ave, armada con la Tablilla de los Destinos, es demasiado grande para ello. Sólo el ardid de Ea, que también implica el uso de los vientos, puede derrotarla.

#### II.3.1.2.3. EL ANZÛ DE SULTANTEPE

De las múltiples versiones de *Anzû* en circulación en el primer milenio, enumeradas arriba (pp. 155 y ss.), la única que conserva información relevante para este apartado es el *Anzû* de Sultantepe. Abajo (V.3) se ofrece una nueva edición en partitura de los dos manuscritos conocidos de este texto. En muchos sentidos, este *Anzû* de Sultantepe es más conservador que las dos versiones que se han estudiado, la de Susa y la *Bīn šar dadmē* – estas últimas representan dos estadios recensionales de una única versión, separados entre sí por un espacio de tiempo que no se puede determinar con exactitud. En cambio, la versión de los hechos que se conserva en el poema de Sultantepe difiere notablemente de ambas, pero resulta muy semejante al relato de la derrota del enemigo en otros poemas épicos.

La descripción de los cuatro vientos, analizada arriba (II.2.2.2.1), parece una innovación de este poema. Sin embargo, no lo es el modo en que el héroe los usa: en efecto, Ninurta se sirve de los vientos para, con ellos, alzar una tiniebla que ciegue a Anzû. Las “auras” de Ninurta tienen también un papel destacado en esta tiniebla, puesto que las usa para cubrir de oscuridad el campo de batalla y cegar así a Anzû. Las líneas claves del poema son<sup>681</sup>:

25'-26'. *ina ta-ri-ki inīšu itbalšu | ūmša itbala [ikl]ēte (?) ēteli*

27'. *anzâ idluḥ-ma napšass[u] ittikis*

25'-26'. Con la *oscuridad* le arrebató (la luz de) los ojos:

26'. le quitó su (luz del) día y se elevó la [*oscur*]idad.

27'. Tras haber confundido (así) a Anzû, le sajó la garganta.

<sup>681</sup> Véase la edición abajo, en V.3.

En estas líneas pueden reconocerse varios de los motivos que se han estudiado. En primer lugar, y por encima de todos, la tiniebla que ciega a Anzû: la extraña expresión que se encuentra, *īnišu itbalšu*, literalmente “le arrebató los ojos”, es bastante significativa. El hecho de que se use el verbo “arrebatar” para “los ojos”, que en principio puede parecer sorprendente, se debe justificar atendiendo a una fórmula de maldición muy común en los colofones. En esta, se usa el verbo “arrebatar” por tratarse de una epífora que refuerza el poder de la maldición: «A quien arrebate esta tablilla, ¡que Šamaš arrebate (la luz de) los ojos!» (*tābil tuppi šuāti šamaš īnišu litbal*)<sup>682</sup>.

En esta maldición el uso de la expresión está, por tanto, bien justificado. Diríase, en consecuencia, que ha sido tomada por el autor del *Anzû* de Sultantepe y reusada fuera de contexto, “agramaticalmente” (véase II.1.4), con el resultado de que la extraña expresión “quitar los ojos” resulta ininteligible a menos que se haga uso de sus intertextos.

En segundo lugar, se dice que, con la oscuridad, Ninurta “confunde” (*dalāḫu*) al ave Anzû. El verbo *dalāḫu* es uno de los *Leitmotive* de los poemas que se analizan: desde la “preparación” de la derrota de Tiamtu en *Enūma eliṣ* I 21-24 (II.1.1.1.1), hasta la destrucción de los mares por parte de Erra (II.3.1.5), este verbo u otro sinonímico aparece en la mayoría de los textos que se estudian, incluidas las varias versiones de *Anzû*<sup>683</sup>.

Resta por analizar la difícil expresión *ina ta-ri-ki īni(igi<sup>min</sup>)-šú* de la l. 25'. Los diccionarios consideran *tarīku* un hápax, y no proponen interpretación<sup>684</sup>. Otros intérpretes prefieren tomarlo por un infinitivo con asimilación regresiva asiria de *ina tarāki*, “al

<sup>682</sup> Véanse más ejemplos de esta maldición en Hunger (1968: n° 193, 234, 356s), *CAD* T 18 y abajo II.3.1.1.3.

<sup>683</sup> También en *Anzû* BE III 17 = 18 (cf. II 20 = 116 = 138) se dice que Ninurta «golpeó las montañas y embarró (*udalliḫ*) e inundó sus campiñas» (véase p. 343) y, a continuación, que «lo inundó (*irḫiṣ*) en las campiñas de los montes, ¡acabó con el malvado Anzû!» (III 20). La “inundación” de Anzû se describe también en el ejercicio escolar BM 38602, que parece conservar una versión de *Anzû* distinta al *Bīn šar dadmē*: véase arriba n. 335.

<sup>684</sup> *AHW* 1329b (que remite a *darīku*, “dátiles molidos”) y *CAD* T 231a. También Fincke (2000: 25 n. 149) parece tomarlo por un hápax, con el significado de «eine Augenpartie oder [...] ein mythisches Werkzeug».

golpearlo”, aunque fonéticamente sea difícil de justificar<sup>685</sup>. Aunque no podemos ofrecer una solución al *locus desperatus*, es posible que la forma haya de relacionarse con el dicho verbo *tarāku*, y con su derivado *terku*, que tiene el doble significado de “golpe” y de “punto negro”, este último principalmente en textos científicos<sup>686</sup>. Quizá haya de relacionarse esto con la interpretación del traductor hitita de *Gilgameš*, quien toma el verbo *eṭû*, “ser oscuro”, por *naṭû*, “golpear” (véase II.3.1.1.3).

#### II.3.1.3. UN CASO INCIERTO: *LUGALE*

La descripción del uso de las armas en *Lugale* está contenida en lo que, en la versión bilingüe del I Milenio, constituye las tablillas VI y VII del poema. El pasaje aún no ha podido recuperarse: tras varias líneas muy fragmentarias, en l. 251 se menciona, quizá, la “tormenta de arena” (<sup>i</sup>m dá [lhamun] | [a-šam-š]u-ta (?)), en manos de Ninurta, quien, además, golpea la Montaña “con un garrote” (l. 252: bar-ús | [ina pa]-ru-uš-ši). Tras esto, su arma Šarur, en unas líneas oscuras, “hace al viento llegar al cielo” (l. 253: im an-šè ba-te | [... ana an]-<sup>r</sup>e<sup>1</sup> i-mid-ma) y extermina a la población de la montaña. El Asag resiste esta primera andanada, lo que lleva a Šarur a describirlo a Ninurta como “una tormenta” (l. 267), “una pústula cuya erupción es desagradable” (l. 268) y “una lepra cuya erupción en la nariz es repugnante” (l. 269). Posteriormente, en unas líneas de nuevo fragmentarias (281-297), en las que la versión bilingüe sumeria y la acadia están especialmente dañadas, Ninurta consigue vencer al Asag. No queda claro el modo en que lo logra, y ni siquiera está claro que los vientos tengan un papel decisivo en esta lucha.

Sólo el hallazgo de nuevos fragmentos podrá determinar si la teomaquia contenida en *Lugale* es semejante a las otras que se estudian en este apartado. Mas, a juzgar por las relaciones que entre los otros poemas de este apartado y *Lugale* hemos propuesto en los epígrafes anteriores, sería esperable que así fuera.

<sup>685</sup> Así Vogelzang (1988: 129 ad 25'-26'), «by beating (him)». Esta interpretación presenta el problema de que habría que suponer una asimilación regresiva en una vocal larga, lo que contradice las reglas de la asimilación asiria (sobre las cuales, véase GAG §10a y Peust (2009)).

<sup>686</sup> CAD T 426.

#### II.3.1.4. LABBU

El mito de *Labbu*<sup>687</sup> se conoce por una sola tablilla, fragmentaria, procedente de Nínive, que probablemente recoja tradiciones más antiguas, de la región de Diala, al noreste de Babilonia. En este mito, Enlil, molesto por el ruido de la humanidad, crea un dragón para diezmarla. Otros dioses, capitaneados por Sîn, tratan de impedirlo, y envían a Tišpak como paladín para acabar con el monstruo. Tras una laguna de extensión incierta entre recto y verso, se reanuda la acción con un dios exhortando a otro a marchar al combate. Ambos nombres se han perdido, mas el paladín destacado debe ser aún Tišpak<sup>688</sup>:

r 1'. [o] x *pa-a-šú i-pu-<sup>r</sup>uš-ma a-na* <sup>d1</sup>[*tišpak*(múš) (?) *i-zak-kar*]  
 2'. *šu-uš-ḫi-iṭ ur-pa mé-ḫa-a* [*dī-ki* (?)]  
 3'-4'. *ku-nu-uk-ku na-piš-ti-ka i-na pa-ni-ka* [*šu-kun* (?)] | *us-kam-ma lab-ba du-[uk]*  
 r 1'-2'. [...] se dirigió a [*Tišpak* diciendo:] | ¡Levanta una nube, [*alza*] una tormenta!  
 3'-4'. [*coloca*] tu propio sello ante ti, | arrójalo y acaba con Labbu!

En este mito, el héroe también pretende usar la oscuridad traída por las nubes y las tormentas (quizá en hendiadis, “las nubes de tormenta”), probablemente para confundir al enemigo<sup>689</sup>, y acto seguido acabar con él con su sello<sup>690</sup>. Sin embargo, el carácter fragmentario del único manuscrito preservado, unido al hecho de que éste parezca ser una versión resumida, con frecuentes anacolutos narrativos, impiden decir nada más seguro.

<sup>687</sup> Ni siquiera la lectura del nombre del dragón es segura: para otras posibilidades, véase Lambert (1986: 55 n. 1). Wiggermann (1989: 118) considera que *labbu* sería un epíteto del dragón *mušbuššu* con el sentido de “el fiero”.

<sup>688</sup> Rm.282 (CT 13 33-34). Hay dos ediciones modernas disponibles: Prosecký (1992: 238-242), quien no tiene en cuenta el importante artículo de Wiggermann (1989), en el que este último autor propone varias interesantes lecturas; y Lewis (1996: 30-32), quien no conoce la edición del primero y pasa por alto algunas de sus propuestas. Lambert (1986: 55 n. 1) promete una nueva edición, que aún no ha aparecido. Notas a líneas: en L. 1' Wiggermann (1989: *passim*) defiende, con buenos argumentos, que el dios al que se exhorta es Tišpak. Otros creen que se trata de Ninurta (Prosecký, 1992: 237-238). L. 3' se sigue a Wiggermann (1989: 125) en la interpretación de *napištika*, otros (Prosecký, 1992: 240; Foster, 2005a: 582 y n. 1) interpretan “[cuelga] el sello a tu cuello”, lo que presenta serios problemas gramaticales.

<sup>689</sup> Moran (*apud* Lewis (1996: 32 n. 33) y también Hallo y Moran (1979: 95 n. 47)) sugiere que en l. 2' el verbo *šabātu* se usa para hablar de relámpagos. Sin embargo, en el pasaje de *Anzû* que cita (*Anzû* BE II 14), *šebtu* es más bien “tu ataque” (véase CAD Š/2 416-417), y el uso de *šabātu* Gtn para rayos parece estar limitado al corpus adivinatorio (CAD Š/1 91a).

<sup>690</sup> Sobre el uso de sellos como armas mortales en la literatura babilónica, véase Wiggermann (1989: 125) y Prosecký (1992: 242).

#### II.3.1.5. ERRA E IŠUM

La sección que describe el uso de las armas en el poema *Erra e Išum* está contenida en un larguísimo discurso de Išum, que ocupa el final de la tercera tablilla y la mayor parte de la cuarta del texto (IIIId 2 – IV 127). En él, Išum describe a Erra la destrucción causada por sus acciones. A partir de la línea IV 2, Išum enumera las distintas ciudades destruidas por Erra en su ira: en primer lugar, Babilonia, a la que se dedican las ll. IV 2-49, que incluyen, entre otras cumbres de la poesía babilónica, el lamento de Marduk por la destrucción de su ciudad, que comienza: «¡Ay de Babilonia, cuya copa hice espléndida como la de una palmera, pero el viento la agostó!» (IV 40). Posteriormente, se habla de la destrucción de varias ciudades de la Babilonia: Sippar (IV 50-51), Uruk (IV 52-62), Dūr-Kurigalzu (IV 63-65) y Dēr (IV 66-72). En este última, Išum pone un discurso en labios del dios patrón de la ciudad, Ištaran, en el que éste renuncia a impartir justicia, su principal atribución<sup>691</sup>. En las líneas que siguen a esto, es difícil decidir si el hablante sigue siendo Ištaran, o es de nuevo Išum: aquí se asume, con la mayoría de los traductores, que se trata del primero. Según se interpreta aquí, Ištaran explica cómo “el pueblo ha olvidado la justicia y ha elegido la violencia; | ha abandonado la moral y ahora trama iniquidades” (IV 73-74). A continuación, en una famosa anadiplosis desaforada, Ištaran enumera diez modos diferentes en que este mismo pueblo será exterminado: a esto da principio la afirmación de Ištaran de que Erra va a alzar (o ha alzado) los “siete vientos” contra un solo país (la Babilonia)<sup>692</sup>:

75. *ú-šat-bi||b[a]\*-<sup>r</sup>ma<sup>1</sup> a-na ištēt(diš-et) ma-a-ti sebet(imin) šārī(im<sup>meš</sup>)*

76. *šá ina q[ab]-lu <sup>r</sup>la<sup>1</sup> [i]m-tu-tu i-mat ina šip-ṭi*

77. *šá ina šip-ṭi <sup>r</sup>la<sup>1</sup> im-<sup>r</sup>tu<sup>1</sup>-tu i-<sup>r</sup>ša<sup>1</sup>-lal-šú nakru(<sup>lu</sup>kúr)*

75. »Contra un solo país va a levantar (|| ha levantado) los siete vientos:

76. »quien no haya muerto en combate, morirá por la peste;

77. »quien no haya muerto por la peste, lo saqueará el enemigo;

<sup>691</sup> Sobre el dios Ištaran, véase Wiggermann (1997: 42-44).

<sup>692</sup> *Erra e Išum* IV 75-77. Krebernik (2008: 57-58) compara las ll. 76-87, las que contienen la anadiplosis encadenada, con *Amos* 5,18-20. Notas a líneas: L. 75 el ms. I (IB 212, Cagni (1969: fig. 5)) lee [ú]-šat-bi-ma, mientras que el ms. K (K.2755, JCS 10 99) lee [ú-š]at-b[a\*-ma] (colacionado en 11/2012).



A esto siguen otras ocho líneas semejantes, encadenadas entre sí, en un alarde de virtuosismo. Se interpreta aquí que el sujeto de *uṣatbā/i-ma* es Erra, nombrado por Ištaran en la tercera persona, contra la mayoría de los traductores, que suponen que es Ištaran el que levanta los vientos<sup>693</sup>. Esta propuesta tiene el problema de que, en las ll. 66-69, Ištaran se refiere a Erra en la segunda persona. Sin embargo, los cambios entre segunda y tercera persona son muy comunes en Erra, incluso en diferentes manuscritos del mismo pasaje<sup>694</sup>: han de interpretarse quizá como un recurso estilístico. El discurso de Ištaran continúa con una serie de versos magistralmente contruidos, que narran, mediante el recurso a expresiones polares, la completa destrucción que Erra traerá a los babilonios.

Finalmente, en l. 87 habla, sin solución de continuidad, de nuevo Išum, quien sigue describiendo la destrucción – refiriéndose ahora a Erra en tercera persona. Al dios de la peste reprocha Išum que, a pesar de toda la devastación que ha provocado, no haya hallado satisfacción, y siga quejándose de ser despreciado por dioses y hombres (IV 112-113) y planeando más desastres, civiles y cósmicos (IV 114-127). Aquí termina el discurso de Išum que, según se dice, “agradó (a Erra) como el más fino de los aceites” (IV 129).

Es en este momento cuando Erra exhorta a Išum a llevar a cabo la destrucción que se ha venido anunciando durante todo el poema: «¡Marcha, Išum! ¡De cuanto has dicho, haz cuanto desees!» (IV 138). Entonces, en uno de los escasísimos pasajes narrativos del poema, se relata, brevemente, la destrucción provocada por Erra, Išum y los Sebetti<sup>695</sup>:

139. <sup>d</sup>i-šum a-na <sup>o||kur</sup>śār-śār šadī(kur-i) iš-ta-kan pa-ni-šu

<sup>693</sup> Cf., por ejemplo, las traducciones de Cagni (1969: 113) «[i]o (perciò) farò alzare i sette venti sull'unico paese»; Bottéro (Bottéro y Kramer, 1989: 701): «[m]oi, Išum, j'ai dû faire lever, sur ce seul pays, les sept vents»; Dalley (1989: 306): «I made the seven winds rise up against the one country»; Müller (1994: 796) «[i]ch werde aufstehen lassen gegen das eine Land die sieben Winde»; Foster (2005a: 905): «[a]gainst (but) one country I raised up seven winds».

<sup>694</sup> Véase arriba n. 591.

<sup>695</sup> Erra e Išum IV 139-150. Notas a líneas: L. 139-140 véase la interpretación de Streck (1995a: 60) sobre el sentido circunstancial del verbo en l. 140, que se sigue aquí. L. 145 se sigue la interpretación de Lambert (Lambert, Millard y Civil, 1969: 172), véase también Schwemer (2001: 414 n. 3467). Contra este último, el manuscrito de Nínive ha de leerse *qí-i-<sup>d</sup>i-šum-ma*: más que una corrupción, ha de entenderse como una escritura erudita o virtuosa: cf. la escritura de *kīma labirīšu* en colofones como GIM SUMUN||LIBIR-RA-<sup>d</sup>i-šum (sobre estra escritura en colofones, véase Weiershäuser, 2010: 357).

140. <sup>d</sup>imin-bi qar-rad la šá-na-an i-šap-pi-su ar-ki-šu  
 141. a-na <sup>o||kur</sup>šár-šár šadī(kur-i) ik-ta-šad qu-ra-du  
 142. iš-ši-ma qāt(š<sup>min</sup>)-su i-ta-bat šadā(kur-a)  
 143. šadā(kur-a) <sup>o||kur</sup>šár-šár im-ta-ni||nu qaq-qar-šu  
 144. šá qiš-ti ḥašūri(<sup>giš</sup>ha-šur) uk-tap-pi-ra gu-up-ni-ša  
 145. ki-i aḥ-ra <sup>d</sup>ḥāniš i-ti-qu e-me qí-i-šum-ma  
 146. ālāni(ur<sup>meš</sup>) ig-mur-ma a-na na-me-e iš-ta-kan  
 147. šadē(kur<sup>meš</sup>) ub-bit-ma bu-ul-šú-nu ú-šam-git  
 148. ta-ma-a-ti id-luḥ-ma mi-šir-ta-ši-na ú-ḥal-liq  
 149. a-pi ù qí-i-ši ú-šaḥ-rib-ma ki-i gīri(<sup>d</sup>gira) iq-mi  
 150. bu-la i-ru-ur-ma ú-tir a-na ṭi-iṭ-ṭi

139. Išum se dirigió al monte Šaršar;  
 140. los Sebetti, guerreros sin par, en la retaguardia.  
 141. Cuando el guerrero (sc. Erra) hubo llegado al monte Šaršar,  
 142-143. alzó su mano y el monte quedó destruido, | el monte Šaršar quedó allanado.  
 144-145. Del monte del ciprés desarraigó los troncos,  
 145. y como tras el paso de Ḥaniš quedó el bosque.  
 146-147. Asoló ciudades y las tornó en desierto, | destruyó montañas y acabó con su fauna.  
 148. Turbó los mares y destruyó sus criaturas,  
 149. amustió el cañaveral y el bosque y los quemó como el fuego.  
 150. Maldijo a las fieras y las devolvió al barro.

En este pasaje, Erra se dirige al monte Šaršar precedido por Išum, en la vanguardia, y los Sebetti, en la retaguardia<sup>696</sup>. El monte Šaršar, que aparece aquí por primera vez en el poema, es el mismo lugar en donde, según *Bīn Šar Dadmē*, nació el ave Anzû<sup>697</sup>: es ahí, precisamente, donde Erra lleva a cabo sus largamente discutidos planes. No es casual que la destrucción de Erra tenga lugar en una montaña: la lucha contra la montaña, y la eventual destrucción de la misma, es el elemento central de la llamada mitología de Ninurta, y pueden hallarse trasuntos del motivo en casi todos los poemas épicos mesopotámicos. El motivo sirvió también de inspiración, como se ha señalado numerosas

<sup>696</sup> Como observa Cagni (1969: 243-244), en l. 141 *qurādu* no puede referirse más que a Erra, dado que es él el único dios a quien se aplica este epíteto durante toda la epopeya. Algunos intérpretes entienden que Išum se dirige *motu proprio* al monte Šaršar a causar la destrucción. Esto lleva a Weiershäuser (2010: 360 *et passim*) a postular un aspecto guerrero y nocivo de Išum que, aunque posible en otros lugares, no es el que aparece en *Erra e Išum*, donde el último es siempre el encargado de calmar el ansia devastadora de Erra: «es él ciertamente quien salva a los babilonios de su total aniquilación – por Erra – mediante su poder de convicción y gran serenidad en los momentos más delicados» (Márquez Rowe, 1997: 57).

<sup>697</sup> Véase arriba II.1.2.2. Según Annus (2001: xxv-xxvi) y Krebernik (2008: 56 n. 51), esto sería muestra de la estrecha relación de ambos poemas: sobre esta conexión, véase especialmente Machinist (2005).

veces, para la descripción de las campañas reales de los reyes asirios<sup>698</sup>. No es, pues, sorprendente que Erra, el “antihéroe”, se disponga a realizar sus acciones en el campo de batalla de los héroes.

En IV 75 Ištaran describe, pues, la destrucción causada por Erra al alzar “siete vientos” sobre la Babilonia. A la vista de los discursos previos, y de las acciones que ocurren al final de la cuarta tablilla, parece asegurado que estos “siete vientos” han de identificarse con los Sebetti, los siete seres resultado de la cópula del dios celeste Anu con la Tierra para asistir a Erra en su labor destructiva. El carácter intertextual de la descripción de estos seres queda así claro: son guerreros, pero también armas; demonios, pero también vientos. Sobre ello se habla más en detalle al final de este capítulo.

#### II.3.1.6. TEXTOS MÉDICOS

La idea de que el viento, con su soplo, puede oscurecer el rostro o los ojos y provocar inmovilidad no es única de las escenas de combate de los textos épicos. En las *historiolae* de varios encantamientos mesopotámicos, que han de recitarse durante el tratamiento de enfermedades oculares, el viento es tomado por responsable de oscurecer la visión de los humanos. Ya arriba (I.5.1.2) se ha hecho referencia al daño, mencionado en conjuros acadios, que el transporte de detritos por parte del viento causa en los ojos. Otros numerosos textos médicos acadios reflejan la creencia de que el viento trae tiniebla a los ojos de los hombres, sin especificar que la causa de la misma sea el transporte de detritos por parte de éste. En estos textos, los ojos infectados por el viento son descritos con verbos como *apû*, “tapar”<sup>699</sup>, *ešû*, “confundir”<sup>700</sup>, o *dalāhu*, “turbar”<sup>701</sup>, verbos comunes también en los pasajes épicos que se han estudiado. Así, en una serie de tres recetas

---

<sup>698</sup> Véase por ejemplo Villard (1997: 42): «On comprend dès lors que les campagnes royales dirigées contre les régions montagneuses aient pu être ressenties comme la réactualisation des exploits de Ninurta». Véase también Pongratz-Leisten (2001: 209) o van de Mieroop (2010: 423-424).

<sup>699</sup> Sobre el uso del verbo *apû* en textos médicos, aplicado a los ojos, véase Fincke (2000: 78-81).

<sup>700</sup> Véase Fincke (2000: 96-103).

<sup>701</sup> Véase Fincke (2000: 92-94).

consecutivas contra dolencias oculares, se especifica qué realizar si los ojos de un hombre se han oscurecido a consecuencia del viento<sup>702</sup>:

- 8'. [šumma(diš) amēlu(n)a] inā(igi<sup>min</sup>)-šú nuppuḫā(mú<sup>meš</sup>)-ma u šāra(im) le-qa-a (...)  
 11'-12'. šumma(diš) amēlu(n)a inā(igi<sup>min</sup>)-šú šāra(im) ud-du-pa-a-ma a-pa-a | a-š[a]-<sup>r</sup>a<sup>1</sup> u dimāti(ér) ittanaddā(šub-šub-a) (...)  
 16'-17'. šumma(diš) amēlu(na) inā(igi<sup>min</sup>)-šú a-pa-a a-šā-a u dimāti(ér) ittanaddā(šub-šub-a) na-ṭa-la mu-uṭ-ṭu (...)
- 8'. [Si] los ojos de [un homb]re están inflamados y han cogido viento (...).  
 11'-12'. Si los [o]jos de un ho[mbre] están inflados de viento, oscurecidos, confundidos y de continuo arrojan lágrimas (...).  
 16'-17'. Si los ojos de un hombre están oscurecidos, confundidos y de continuo arrojan lágrimas, se ha disminuido su visión (...).

El viento “infla” o “inflama” (*napāḫu* D, *edēpu* D) los ojos del hombre, que en consecuencia quedan “confundidos” (*apû*, *ašû*), cubiertos de lágrimas y con la visión disminuida. La “turbiedad” que el viento provoca en los ojos en una suerte de *Leitmotiv* a lo largo de los encantamientos de la subserie terapéutica contra las enfermedades oculares, la llamada *Šumma amēlu ināšu maršā*, “si un hombre está enfermo de los ojos”<sup>703</sup>. Un encantamiento perteneciente a esta serie, que se presenta aquí restaurado con un nuevo fragmento, contiene una curiosa descripción de los ojos enfermos. En ella, a la pregunta, a modo de adivinanza, de “¿cuál es el viento que se ha alzado contra los ojos?”, se responde que se trata del viento que ha oscurecido el rostro<sup>704</sup>:

- iii 30. šī-it-ta i-nu a-ḫa-tu šī-na-ma ina be-ru-šī-na šadû(kur-û) pa-ri[k-ma]

<sup>702</sup> BAM 159 iv 8' (// BAM 518 6'), BAM 159 iv 11'-12' (// BAM 518 9'-10'), BAM 159 iv 16'-17'.

<sup>703</sup> No existe edición moderna de esta subserie, compuesta por tres capítulos, la mayoría de cuyos manuscritos han sido, sin embargo, publicados en copia: se trata, principalmente, de BAM VI 510, 513 y 514. Geller *apud* Janowski y Schwemer (2010: 61-63) ofrece una traducción de varias secciones de BAM 510, mientras que la subserie completa ha sido objeto de un estudio por parte de Fincke (2000), el cual, sin embargo, no ofrece una nueva edición.

<sup>704</sup> Serie *šumma amēlu ināšu maršā* I. Manuscritos: BAM 510 iii 24-28 // BAM 513+ iii 29<sup>1</sup>-34<sup>1</sup> (“25'-30'”, sobre los nuevos fragmentos de esta tablilla, véase Farber (1998: 64-68)) // BAM 514 iii 28'-34<sup>1</sup>+. En este último manuscrito, la tablilla principal, K.2970+, ha sido unida por el autor al *join* indirecto K.2979 gracias a la identificación del fragmento K.14879, este último se publica aquí en copia (proporción 1:2). Geller (1984: 295 *ad* iii 34') ofrece algunas colaciones de esta tablilla. El mismo autor ofrece una traducción del conjuro (2010a: 94), donde entiende la última línea como «The storm ahead is dark, the surface of the pupil [of the eye is dark]» (entendiendo *šulum īni* como “iris”, véase *AHW* 1110a s.v. *šulmu* 3, e *ibid.* s.v. *šulmu* 4 para *šulum pāni*, “ira”). El nuevo fragmento hace esta traducción inverosímil.

31. *elēnū(ugu-nu)-ši-na ki-šir-tu kaš-rat šaplānū(ki-ta-nu)-ši-na pi-tiq-tum pat-[qat]*

32. *a-a-ú šār(im)-ši-na-a-ma a-a-ú lā(nu) šār(im)-ši-n[a-a-ma]*

33. *a-a-ú šāru(im) ti-bi-ši-na a-a-ú la-a šāru(im) ti-bi-ši-n[a-a-ma]*

34. *ša-ar pa-ni i-kíl pa-ni šu-lu-u[m pa-ni] at-ta pu-tur ti-b[i én]*

iii 30. Los dos ojos son dos hermanos: entre ellos se yergue una montaña,

31. por encima de ellos se alza una estructura, por debajo de ellos se levanta un edificio.

32. ¿Cuál es su viento y cuál no es su viento?

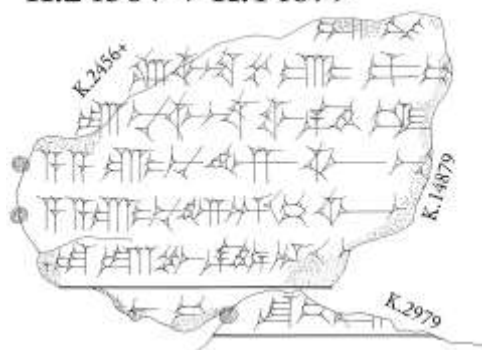
33. ¿Cuál es el viento que se ha levantado sobre ellos y cuál el que no?

34. ¡Tú eres el viento del rostro, la oscuridad del rostro, la penumb[ra del rostro]!

¡Márchate, disuélvete! Encan[tamiento].

En las ll. 32-33, con las expresiones polares, se expresa la idea de que es “la totalidad” de los vientos la que se ha alzado contra el rostro del paciente<sup>705</sup>. El “viento del rostro” es llamado “oscuridad del rostro”<sup>706</sup> y “penumb[ra del rostro]”, en una metonimia que usa las consecuencias para denominar la causa, la oscuridad para el viento que la provoca. Para que el mal de los ojos sane, ha de retirarse el viento que los cubre.

K.2456+ + K.14879



A diferencia de los conjuros estudiados arriba (I.5.1.2), este no especifica que el viento haya causado la ceguera en los ojos por causa de los detritos que transporta, sino que más bien parece ser su soplo mismo el responsable de la oscuridad. Quizá haya que suponer que está implícita la idea de que el viento “inflama” al paciente, soplando dentro de él, como en los conjuros que se analizan abajo, en pp. 331 y ss. En estos conjuros, la inflamación provocada por el viento causa un estado de inmovilidad general: varios conjuros acadios suponen, de hecho, que esta inmovilidad incluye la ceguera. Así debe sin duda interpretarse otro encantamiento, perteneciente a la subserie terapéutica dedicada a

<sup>705</sup> Sobre las expresiones polares del tipo “x lā x” en acadio para indicar la totalidad, véase el estudio de Mayer (1989).

<sup>706</sup> La palabra *iklu* parece ser un hápax: véase *CAD I/J* 61b y *AHW* 369b. Geller (véase n. 704) lo interpreta como un estativo de *ekēlu*, interpretación que ha de descartarse a la vista del nuevo fragmento.

malestares abdominales, *šumma amēlu suāla maruṣ*, “si un hombre está enfermo de tos”, que ilustra el estado del paciente al que el viento ha hinchado y provocado ceguera<sup>707</sup>:

- ii 21. [én *hi*]-*niq*\* *nap-ša-ru zi-ir kar-ši errū(ša) sābirūtu(nigin) ku-uṣ-ṣu-ru x* [o o o o o]  
 22. [o o e]-*ki*\* *ek-le-ta ki-i me-e hi-re-ti a-la-pa-a na-du-ú inī(igi<sup>meš</sup>)-šú*  
 23. *š[a-ar šēri(e)din] e-di-ip na-di i-ta-naq-qí-šu šēra(edin) ma-la-a inī(igi<sup>meš</sup>)-šú*  
 24. *e-t[a-n]a-ba-la ša-pa-tu-šú i-ta-na-pa-aṣ ki-ma nūnī(ku<sup>meš</sup>) it-ta-nak-bir ki-ma šerri(muš)*  
 (...) 27. *šum-ma šāru(im) ina šuburri(dúr) lu-ši šum-ma gi-ša-tu ina nap-ša-ti li-še-ši tu<sub>6</sub>-én*
- ii 21. [Encantamiento. Cons]treñido está el gáznate, retorcido el estómago, los intestinos atados, [...],  
 22. [...] ensombrecido por la tiniebla, como el agua de la acequia por algas, cubiertos están sus ojos.  
 23. Está hinchado por el v[iento] de la estepa, postrado. (El viento) le ha pintando (sus ojos)  
 una y otra vez. Sus ojos están llenos de estepa,  
 24. sus labios están siempre secos, se retuerce como un pez y se hincha como una serpiente.  
 (...) 27. Si es el viento en el ano, ¡que salga! Si es el eructo en la garganta, ¡que (*sc.* Asalluhi) lo saque!  
 Encantamiento.

El verbo *eqû*, “untar”, que suele usarse para la acción de colocar ungüentos en los ojos, médicos o cosméticos<sup>708</sup>, tiene aquí como sujeto al viento, que “frota” o “pinta” los ojos del paciente, impidiéndole ver correctamente. El símil de los ojos “cubiertos” de oscuridad como “el agua de una acequia (está cubierta) de algas” aparece en otro encantamiento de la subserie contra afecciones oculares<sup>709</sup>, también para describir los ojos

<sup>707</sup> *BAM* 574 ii 21-28 (colacionado en 11/2012), hay ediciones parciales en Haussperger (2002: 43-44) y Scurlock (Scurlock y Andersen, 2005: 117-118). Notas a líneas: en L. ii 21 el signo *niq* es claro, y esto desaconseja tomar *zīr karši* como el nombre de una enfermedad, *pace* Haussperger (2002: 43-45); el principio de L. 22 ha sido restaurado con el paralelo de Sm.666+ 2' (véase p. 313). En la L. 23, la primera palabra ha sido leída según van der Toorn (1985: 192 n. 174), *pace* Scurlock (Scurlock y Andersen, 2005: 117). Es posible corregir en <gim> *na-di*, “(lo ha hinchado) como un odre” (véase II.3.2.1), que ofrece mejor sentido, mas también el paralelo Sm.666+ carece de GIM (véase p. 313). L. 27 SUM\*-*ma* quizá deba corregirse en *ki<sup>1</sup>-ma*, a la vista de los paralelos a esta fórmula (véase II.3.2.1).

<sup>708</sup> Véase *CAD* E 252-253, *AHW* 232b.

<sup>709</sup> *BAM* 510 ii 29' // *BAM* 513+ BM 98942 (véase Farber (1998: 64-68)) ii 44' // *BAM* 514 ii 40': *kīma(gim) mē(a<sup>meš</sup>) šá a-dap<sup>1</sup>(GAL)-pe-e a-la-pa-a nadā(šub-a) ki-ma karpat(dug) ṭābāta(a-geštin-na) nadā(šub-a) šil-la*, “como el agua de un canal están cubiertos de algas, como una vasija de vinagre están cubiertos de sombra”. Véase los comentarios a esta línea en Veldhuis (1991; 1992), cuya interpretación no se sigue aquí por considerar que *šillu* ha de traducirse, sencillamente, como “sombra”, en paralelo al *ekletu* de nuestro encantamiento.

“turbados” (*apātu*) y “confundidos” (*ašātu*). “El viento de la estepa” ha de interpretarse como el viento que porta arena del desierto<sup>710</sup>.

En otras ocasiones, sin embargo, el viento aparece en los conjuros médicos como un elemento más cósmico, y sus descripciones son menos naturalistas. Así, otro encantamiento de la subserie terapéutica contra enfermedades oculares proporciona una etiología para la “turbación” de los ojos: el viento, que soplaba en el cielo, cae sobre los ojos del hombre, provocándole heridas<sup>711</sup>:

iv 5. an-na im ri-a igi lú-ka gig-ga ba-an-ĝar  
 6. ina šá-me-e šá-a-ru i-zi-qam-ma ina i-in amēli(lú) si-im-me iš-ta-kan  
 7-8. an-ta sud-da-ta im-ri-a igi lú-ka gig-ga ba-an-ĝar | iš-tu šamē(an-e) ru-qu-ti  
 9. igi gig-ga gig-ga ba-an-ĝar : ina i-ni mar-ša-a-ti si-im-me iš-ta-kan  
 10. lú-bi igi-bi lù-lù-a : šá amēli(lú) šu-a-tú i-na-šú da-al-ḫa  
 11. igi-bi ba-an-sùh-sùh : i-na-šú a-šá-a  
 12. lú-u<sub>18</sub>-lu-bi ní-te-a-ni-šè ér gig i-šéš-šéš  
 13. amēlu(lú) šu-ú ina ra-ma-ni-šú mar-ši-iš i-bak-ki  
 (...) 21. im igi lú-ka sù-sù igi-bi-ta ba-ra-è  
 21. šá-a-ru šá i-ni amēli(lú) ud-du-pu ina i-ni-šú lit-ta-ši én

iv 5-6. En el cielo la ráfaga de viento ha provocado heridas en los ojos del hombre;  
 (<sup>acadio</sup> en el cielo sopla el viento, ha provocado heridas en los ojos del hombre;)  
 7-8. desde los cielos lejanos la ráfaga de viento ha provocado heridas en los ojos del hombre;  
 9. en los ojos enfermos ha provocado heridas.  
 10-11. Los ojos de ese hombre están turbados | sus ojos están confundidos.  
 12-13. Ese hombre, a solas, llora amargamente.  
 (...) 20-21. El viento que ha soplando en los ojos del hombre, ¡ha de salir! Encantamiento.

Los ojos aparecen en este encantamiento también “turbados” (lù | *dalāḫu*) y “confundidos” (sùh | *ešû*), de nuevo sin indicarse ninguna causa particular para ello, fuera del viento mismo. Tampoco en los textos épicos que se han analizado se especifica causa alguna, fuera del mismo viento, para la tiniebla que paraliza al monstruo. Nada en los

<sup>710</sup> En varios proverbios sumerios, el viento es considerado responsable de traer polvo del desierto y depositarlo los ojos humanos. Así, *SP* 26 C 9 (Alster, 1997: II 455): <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu igi-ĝá sahar-ra bí-<sup>r</sup>in<sup>1</sup>-[si], “el viento del sur ha llenado mis ojos de arena” (véase arriba n. 120).

<sup>711</sup> *BAM* 510 iv 5-21 // *BAM* 513 iv 11-31 // *BAM* 514 iv 10-26 // *STT* 279 30-50 (se sigue con preferencia *BAM* 510), edición parcial en Fincke (2000: 218-219), traducción en Foster (2005a: 969 §IV.37e).

textos mismos nos aclara el modo específico en que los vientos han de actuar, sino que las descripciones son más bien vagas. Ha de suponerse, quizá, que tanto a los conjuros como a los textos épicos subyace la concepción, estudiada arriba (I.2), de que los demonios usan el viento como medio de transporte, o aquella otra, también analizada en las páginas precedentes (I.5.1.2), de que el viento transporta en su interior detritos de diverso origen que pueden dañar la superficie de los ojos: la arena del desierto, mencionada en varios de los conjuros, es el detrito más a menudo responsabilizado de la oscuridad.

#### II.3.1.7. CONCLUSIONES: EL VIENTO QUE TRAE OSCURIDAD

Hasta aquí se han estudiado los poemas en que el héroe utiliza los vientos como modo de provocar una tiniebla que deje inerte a su enemigo, aprovechando ese momento para acabar con él. Es este el modo de empleo de las corrientes de aire en el *Gilgameš* acadio, el pequeño mito de *Labbu* y el poema de *Erra e Išum*. Un caso especial es el de *Anzû*: mientras que, en la versión del mito hallada en Sultantepe, Ninurta se vale de los vientos según el patrón clásico, en la versión *Bîn šar dadmē* y su precursor paleobabilónico de Susa este modo de combate se prueba inefectivo, y el héroe tiene que recurrir a una variación del mismo para derrotar a su enemigo.

La ceguera que provocan los vientos aparece también tematizada en algunos encantamientos médicos que han de recitarse durante el tratamiento de afecciones oculares.

El modo en que los vientos han de traer esta tiniebla no se especifica en ninguno de los dos tipos de textos, más allá de la ocasional mención de nubes o bancos de niebla puestas en relación a las corrientes de aire. Mas, como se ha mencionado al comienzo de este apartado (pp. 275 y ss.), en la Mesopotamia actual, y en la antigua, varios testimonios mencionan la oscuridad total en que el soplo del viento puede envolver un área si va acompañado de una tolvanera: todo apunta, pues, a que se trata de una descripción naturalista del soplo del viento. Quizá también las expresivas imágenes de algunos de los encantamientos médicos estudiados no fueran en origen sino metáforas que, como se ha propuesto arriba (pp. 27 y ss.), acabaron por modificar la percepción misma del fenómeno:



como el soplo del viento en el cielo oscurece el día, también el soplo del viento sobre el paciente acaba por oscurecerlo.

El siguiente paso lo da el poema *Enūma eliš*, texto que se estudia en el siguiente bloque: aquí, los vientos actúan dentro del enemigo, y no ya fuera, por lo que la imaginaria que se emplea está tomada de los encantamientos médicos que describen los efectos del viento que inflama al paciente.

### II.3.2 ENŪMA ELIŠ, O LOS VIENTOS EN EL VIENTRE DE TIAMTU

En todos los textos épicos estudiados hasta aquí (*Gilgameš*, *Anzû*, *Labbu*, *Erra e Išum* y, quizá, *Lugale*), el héroe consigue vencer al enemigo tras inmovilizarlo gracias a la tiniebla producida por el soplo de los vientos. En el poema que se estudia a continuación, *Enūma eliš*, el modo en que Marduk usa sus armas aéreas para derrotar a Tiamtu es bastante diferente: en primer lugar, no se menciona en absoluto la tiniebla que en los demás textos paraliza al enemigo. En segundo lugar, los vientos, aunque presentes, no actúan fuera del enemigo, sino en su interior, merced a la estrategia de Marduk de mantener abiertas las fauces de Tiamtu al principio del combate.

Los prolegómenos de la batalla transcurren de la siguiente manera: tras crear los siete vientos y unirlos a los cuatro que le regaló Anu (véase arriba II.2.1.2), Marduk monta en su “carro de la tempestad”<sup>712</sup>, al que unce sus corceles. Tras ello, dispone a su diestra la “pavorosa batalla y el combate” (IV 55 *tāḫāzu rašbu u tuquntu*) y, en una célebre aliteración, “morrión de temor se arma por zamarra” (IV 57: *naḫlapta apluḫti pulḫāti ḫalipma*), y cubre su cabeza de “terrorífica aura” (IV 58: *melemmu rašubbatu*). Tras disponer así sus aparejos, se acerca a Tiamtu para estudiar sus facciones, y la desafía a combate:

---

<sup>712</sup> Sobre el “carro de la tempestad” de los dioses, véase arriba II.2.2.1.

“»¡equipa tus huestes, cíñanse las armas! | ¡Ea, batámonos tú y yo en combate!» (IV 85-86). Es entonces cuando se enfrentan Marduk y Tiamtu en singular batalla<sup>713</sup>:

93. *in-nin-du-ma ti-amtu apkal(abgal) ilī(dingir<sup>meš</sup>) marduk(<sup>d</sup>amar-utu)*  
 94. *šá-áš-meš it-lu-pu qit-ru-bu ta-ḫa-zi-iš*  
 95-96. *uš-pa-ri-ir-ma be-lum sa-pa-ra-šú ú-šal-me-ši | im-ḫul-la ša-bit ar-ka-ti pa-nu-uš-šá um-taš-šir*  
 97-98. *ip-te-ma pi-i šá ti-amti a-na la-'a-ti-šá | im-ḫul-la uš-te-ri-ba a-na la ka-tam šap-ti-šá*  
 99-100. *ez-zu-tu<sub>4</sub> šārū(im<sup>meš</sup>) kar-ša-ša i-ša-nu-ma | in-né-sil libba(šà-ba)-šá-ma pa-a-ša uš-pal-ki*  
 101-102. *is-suk mul-mul-la ip-te-pi ka-ras-sa | qer-bi-šá ú-bat-ti-qa ú-šal-liṭ libba(šà-ba)*  
 103-104. *ik-mi-ši-ma nap-šá-tuš ú-bal-li | šá-lam-taš id-da-a elī(ugu)-šá iz-zi-za*

93. Se enzarzaron Tiamtu y Marduk, el sabio de los dioses,  
 94. se entrelazaron en el combate, se unieron en la batalla.  
 95. Extendió Bel su red y la rodeó,  
 96. y dio suelta entonces al viento malvado, su retaguardia, ante ella.  
 97. Abrió las fauces de Tiamtu para que se lo tragara:  
 98. hizo que entrara (en su boca) el viento malvado, para que no pudiera cerrar sus labios.  
 99. Los vientos furibundos llenaron su vientre:  
 100. sus entrañas se inflamaron y abrió anchamente su boca.  
 101-102. Lanzó una flecha que hendió su vientre; | dividió su interior y abrió sus entrañas.  
 103-104. La atrapó y acabó con su vida. | Arrojó su cadáver y se puso en pie sobre él.

A la exégesis de estas líneas se dedican las páginas que siguen. El análisis se ha dividido en varias secciones, que analizan, por un lado, los varios textos que influyeron en esta novedosa teomaquia y, por el otro, aquellos otros que fueron influidos por el innovador relato de *Enūma eliš*. En primer lugar, se intentará determinar con exactitud el modo en que Marduk acaba con Tiamtu en este pasaje.

El principio del fin de Tiamtu está descrito en la l. 97. Hasta ahora, todos los traductores y editores han interpretado que la clave está en un error táctico de esta diosa primigenia: según se ha traducido tradicionalmente, ésta abriría sus fauces a destiempo, permitiendo a Marduk introducir en ella el viento malvado. Aunque, por la gran cantidad de traducciones existentes, resulta imposible ser exhaustivo, se ofrece a continuación una selección de varias traducciones representativas para la línea que nos ocupa:

Labat (1935: 131):

Et comme Tiamat ouvrait sa gueule pour l'engloutir.

<sup>713</sup> *Ee* IV 93-104. Metzler (2002a: 444-446) ofrece un análisis del uso del perfecto en el pasaje, del que nos hemos beneficiado en nuestra traducción. Notas a líneas: L. 97 véase abajo sobre el análisis que se propone aquí. L. 99 seguimos en el análisis del verbo final a Borger (2008: 280 *ad loc.*), quien lo toma como *šānu*; *CAD* lo recoge *s.v.* *zānu*. Véase la partitura de la línea en las páginas siguientes.

Heidel (1951: 40):	When Ti'āmat opened her mouth to devour him <sup>714</sup> .
Aro (1961: 209):	T. öffnete ihren Mund, um ihn zu verschlucken.
Jacobsen (1968: 104):	Tiamat opened her mouth to devour.
Speiser (1969: 67):	When Tiamat opened her mouth to consume him.
Labat (1970: 53):	Lorsque Tiamat, pour l'avalér, ouvrit la bouche.
CAD L 6-7 (1973):	Tiamat opened her mouth to swallow it (the wind).
Reiner (1985: 61):	[Marduk] then lets loose the evil winds, and Tiamat, falling into the trap, opens her mouth to swallow them (se trata de una paráfrasis).
Lambert (1994a: 586):	Tiamat öffnete ihren Mund, um ihn hinunterzuschlucken.
Dalley (1989: 253) y Lambert (2008: 47):	Tiamat opened her mouth to swallow it.
Bottéro (1989: 629):	Et lorsque Tiamat eut ouvert   sa bouche, pour l'avalér.
Shifra y Klein (1996: 30):	פְּתַחַהּ תִּאֻמַּת אֶת פִּיהָ לִבְלַעַו
Talon (2005: 93):	Tiamat ouvrit la bouche pour l'avalér.
Foster (2005a: 460):	Tiamat opened her mouth to swallow.
Kämmerer y Metzler (2012: 217):	Tiamtu öffnete ihren Mund, um ihn zu schlucken.

La gran mayoría de los intérpretes ha supuesto, pues, que el pronombre personal enclítico en el verbo *la'ātu*, “tragar”, se refiere bien a Marduk, bien al “viento malvado”<sup>715</sup>. Sin embargo, esto presenta algunos problemas gramaticales. La línea en cuestión está atestiguada en los siguientes manuscritos:

K.3437+ (CT 13 18)	<i>ip-te-ma pi-i ša ti-amti a-na la-'a-ti-šú</i>
K.5420c+ (CT 13 21+)	<i>ip-te-ma pi-i ša ti-amti a-na la-'a-ti-šá</i>
STT 3	<i>ip-te-ma pi-i ša t[i]-amti a-na la-'a-ti-ša</i>
STT 6	<i>ip-te-ma pi-i ša [o o o o o o o o]</i>

Dos de los tres verbos conservados tienen un pronombre personal femenino (-šá), mientras que sólo uno de ellos tiene uno masculino (-šú). Dado que en los textos escritos en dialecto babilónico estándar el uso del pronombre masculino para el femenino es

<sup>714</sup> Heimpel (1951: 84) glosa además el pasaje de este modo: «Ti'āmat was such a gigantic being that she felt she could swallow up Marduk; and since under the circumstances this may have appeared to her to be the most expeditious way of getting rid of Marduk, or even the only way of salvation, she tried to do it».

<sup>715</sup> La única excepción parece ser Foster (2005b: 460), que no especifica el objeto directo: «Tiamat opened her mouth to swallow». Una línea distinta de traducción es la seguida, entre otros, por Dhorme (1907: 53: «Elle ouvrit sa bouche, Tiamat, tant qu'elle put»), Deimel (1934: 51: «Es öffnete Tiamat ihren Mund, soweit sie konnte») y Jacobsen (1976: 178: «Ti'āmat opened her mouth as far as she could»). Para estos autores, -ša se referiría a Tiamtu, y el verbo *la'ātu* significaría “expandir”, o algo por el estilo. A pesar de ser gramaticalmente impecable, es difícil de aceptar porque el verbo *la'ātu* significa siempre “engullir”, nunca “expandir”.

bastante común, mientras que lo contrario es en extremo extraño<sup>716</sup>, ha de suponerse que el pronombre *-šu* del único manuscrito que lo conserva tiene en realidad un referente femenino. Desde el punto de vista de la ecdótica, además, la lectura *-ša* es preferible porque aparece en dos manuscritos diferentes de distinto origen (Kuyunjik y Sultantepe).

Una vez establecido que el referente es femenino, y dado que en el contexto no hay ningún sustantivo femenino al que pueda hacer referencia, es necesario concluir que no puede referirse más que a Tiamtu. Sólo ésta puede ser sujeto del verbo en infinitivo, pues no hay otro femenino en el contexto: ella es, en efecto, la que ha de “tragar” los vientos. En las oraciones acadias finales construidas con *ana* + infinitivo, el sufijo personal expresa normalmente el objeto del verbo: sólo indica el sujeto en los casos en que éste es distinto del de la oración principal<sup>717</sup>. Ha de suponerse, pues, que Tiamtu no es el sujeto del verbo *iptē-ma*, “abrió”.

Se propone aquí tomar a Marduk como sujeto del verbo. Es posible, en consecuencia, suponer que el *ša||ša* tras *pî*, “la boca”, no es un posesivo femenino, sino una partícula de relativo *ša*, que establece un sintagma de rección: se trataría de *pî ša tiāmti*, “la boca de Tiamtu”. Marduk, pues abriría la boca de Tiamtu para que ésta “trague”. El objeto directo del verbo no aparece explícito<sup>718</sup>, pero difícilmente puede ser otra cosa que el *imḫullu*, que se menciona en la línea inmediatamente anterior. Nuestra interpretación viene, además, apoyada por el hecho de que en el contexto el sujeto es siempre Marduk: si se entendiera que en la l. 97 es Tiamtu el sujeto, habría que suponer que en la l. 98 hay un cambio de sujeto no explicitado en el texto. Es decir, deberíamos asumir que de nuevo Marduk es el sujeto, a pesar de que no se le nombra.

---

<sup>716</sup> Véase George (2003: 440 Šp, 799, 807) y Abusch y Schwemer (2009: 57 n. 15). Obsérvese que, en este mismo pasaje, los manuscritos varían entre *-šu* y *-ša* cuando se refieren a Tiamtu (p.ej. IV 98 *šapti-ša||šu* 101 *karas-sa||su*), sin que pueda hallarse un claro patrón de distribución.

<sup>717</sup> Sobre la construcción *ana* + infinitivo + pronombre personal como sujeto, véase Aro (1961: 200-204), con ejemplos como *kussē ellūti ana ašābikunu addi*, “he dispuesto un asiento bendito para que os sentéis” (*Mīs pî* III B 29, editado por Walker y Dick (2001: 133)).

<sup>718</sup> Aro (1961: 201-202) recoge recoge muy pocos ejemplos de construcciones de *ana* + infinitivo + pronombre personal sujeto + objeto, por lo que deben ser más bien raras.

Gramaticalmente, pues, la interpretación que suponemos ha de preferirse sobre la tradicional<sup>719</sup>. Atendiendo al sentido, también parece mejor el que se gana al entender el texto de este modo: Marduk abriría la boca de Tiamtu e insertaría en ella el *imḫullu*, a modo de cuña, para que no la pueda cerrar. En un encantamiento dirigido contra un adversario judicial (*bēl dabābi*) se describe este mismo procedimiento, que el orante efectúa sobre una estatuilla que representa a su rival<sup>720</sup>:

1. ʿén aṣṣ<sup>1</sup>-bat pī(ka)-ki ú-tab-bil lišān(eme)-ʿki<sup>1</sup>
2. aṣṣ-bat qātī(šū<sup>min</sup>)-ki ad-di qa-a a-na pī(ka)-[ki]
3. ap-te-te pī(ka)-ki at-ta-saḫ lišān(eme) pī(ʿka<sup>1</sup>)-[ki]
4. a-na la da-ba-ba šá dib-bi-ia a-na [la] šu-un-né-e šá a-ma-ti-iá<sup>1</sup>

1. Encantamiento: He atrapado tu boca, me he llevado tu lengua,
2. he atrapado tus manos, he puesto un bozal de cuerdas en tu boca,
3. ahora abro tu boca y destruyo la lengua de tu boca,
4. para que no puedas calumniarme, para que no puedas alterar mis palabras.

El orante, pues, abre la boca del rival para introducir en ella una mordaza, privando de este modo al malsín de su principal arma – la palabra con que producir calumnias. Al igual que en el caso de *Anzû*, donde la clave de la derrota de Anzû es la pérdida de su capacidad de habla (*zikir pišû*, véase II.3.1.2), también Tiamtu queda indefensa al quedar muda. Como se estudiará abajo (pp. 465 y ss.), la principal arma de Tiamtu es precisamente su palabra, encarnada en los conjuros que contra Marduk y su cohorte de vientos lanza. Al enmudecerla, puede Marduk usar contra ella el resto de sus armas<sup>721</sup>.

<sup>719</sup> El problema más grave de nuestra interpretación es el hecho de que, en *pi-i ša ti-amti*, *pî* es genitivo, y no acusativo, como se esperaría. Hemos de admitir que no podemos encontrar una explicación sencilla para este hecho: quizá la analogía con otras construcciones semejantes, en que el sintagma de rección carece de la partícula *ša*, bastara para explicarlo. Ha de señalarse, con todo, que, como ya notó von Soden (1931: 217), la interpretación tradicional, *pi-i-ša* como acusativo, es también sorprendente si se compara, por ejemplo, con la l. 100, donde los mismos cuatro mss. leen *pa-a-ša||šá uš-pal-ki*, “(Tiamtu) abrió su boca de par en par”.

<sup>720</sup> VAT 35, editado por Abusch y Schwemer (2011: 362-364 §8.12), véase el análisis del pasaje de Abusch (1987b: 116-118), que aduce numerosos paralelos. Notas a líneas: L 1 CAD A/1 31a y AHw 3a, seguidos por Abusch y Schwemer, toman el verbo como *abālu* D perfecto. Parece claro que no se trata de un perfecto, pues rompería la secuencia petérito (ll. 1-2) – perfecto performativo (l. 3). Una forma Dt sería extraña, pues la lengua debería ser el sujeto: se prefiere aquí, pues, la única otra opción posible, *tabālu* D, forma rara pero atestiguada (véase CAD T 20b).

<sup>721</sup> Nótese que en una fórmula mágica perteneciente a la compilación de las *Hekhalot Zutarti*, se habla de “el conjuro y el sello” que “abre la boca del mar” y “cierra las aguas del firmamento” (véase Schäfer, 2011: 293): el uso de un conjuro para “abrir la boca del mar” es un paralelo notable a *Ee*.

El *imḫullu*, “viento malvado”, mantiene abiertas las fauces de Tiamtu, permitiendo la entrada del resto de vientos de su armamento. Dado que los vientos actúan dentro del vientre de Tiamtu, y no fuera como en los demás casos, el efecto que provocan a ésta no se asemeja al producido por los mismos elementos en otros enemigos. Se aproxima, en cambio, y en varios aspectos, a las descripciones del meteorismo tal y como están descritas en la literatura médica acadia. Es relevante que ya los babilonios percibieran esta estrecha relación: nuestro texto es citado, en efecto, en un comentario médico (II.3.2.3.2.2).

En las páginas que siguen se hará uso de textos médicos para ilustrar la descripción sobre el efecto de los vientos en el vientre de Tiamtu contenida en *Enūma eliš* (II.3.2.1). Pero los textos médicos por sí solos no son suficientes para explicar todas las peculiaridades de *Enūma eliš* respecto a los otros poemas analizados en este capítulo: el empuje de otras tradiciones resultó igualmente decisivo. En II.3.2.2 se estudia una de ellas, que creemos estrechamente relacionada con el pasaje que nos ocupa: se trata de una fórmula de maldición que aparece por primera vez en inscripciones de época casita, y que tiene a Marduk por protagonista. El estudio de la misma se descubrirá fundamental para la comprensión de los orígenes y evolución de la teomaquia descrita en *Enūma eliš*. Tras haber abordado así esta vasta cuestión, la sección concluye con el análisis de dos aspectos menores relacionados con la misma: el carácter del *imḫullu*, “viento malvado”, según se describe en otros textos babilónicos (II.3.2.3.1), y las elaboraciones esotéricas de la teomaquia de *Enūma eliš* que se dan en varios comentarios tardíos (II.3.2.3.2).

#### II.3.2.1. TIAMTU Y EL METEORISMO

En los encantamientos médicos babilónicos dirigidos contra el meteorismo, se entiende que la causa de éste son los vientos que llenan el vientre del paciente – la palabra para “ventosidad” es, de hecho, la misma que para “viento”: *šāru*<sup>722</sup>. Se trata, pues, del mismo elemento en dos ámbitos distintos: el atmosférico y el humano. La transición del viento entre uno y otro ámbito es explicada en algunos encantamientos contra la flatulencia mediante una *historiola* que narra cómo el viento, tras salir de su lugar de

---

<sup>722</sup> Véase, por ejemplo, *CAD* Š/1 137-138.

origen (el cielo, el mar o la montaña), llena al paciente, quien, como consecuencia de ello, enferma. Así, en un encantamiento sumerio contra el “viento”, éste sale del “horizonte” e infecta al paciente<sup>723</sup>:

5. ʾan<sup>1</sup>-úr-ta ġen-a-ni  
 6-7. šà-gig im-de<sub>6</sub> lipiš-gig im-de<sub>6</sub> | lú-ùlu<sup>1u\*</sup> pap-hal-la ba-ni-in-dab<sub>5</sub>  
 8. lú-ùlu-bi<sup>kuš</sup> a-edin<sup>!</sup>-lá<sup>!</sup> kéš-da  
 5. Cuando [el viento] vino desde el horizonte,  
 6-7. traje el mal del vientre, traje el mal interior, | atrapó al paciente:  
 8. ese hombre es un odre atado.

La curiosa descripción del hombre como un saco atado (*si vera lectio*) es una manera muy gráfica de presentar al paciente inflado por el viento. Aparece también en un breve encantamiento contra el meteorismo perteneciente a la primera tablilla del capítulo *suālu* de la serie terapéutica<sup>724</sup>:

- iii 51. én e-sil\* [libbu(šà-bu) šu]-°ú (?) na-pi-iḫ-ma ki-ma lu-up-pi  
 iii 51. Encantamiento: está inflado [es]e [vientre], está hinchado como un odre.

Como es sabido, los asirios usaban a menudo odres inflados para cruzar ríos, a modo de flotadores<sup>725</sup>: así, numerosos relieves neoasirios nos presentan a los soldados sirviéndose de los mismos para nadar, o incluso el acto de inflar el pellejo, como en la imagen que acompaña a estas líneas<sup>726</sup>. De hecho, odres inflados se usaron para cruzar ríos en Iraq, al menos, hasta el siglo XIX<sup>727</sup>. El motivo del odre lleno de aire que se puede hallar en diversos encantamientos debe proceder de ahí. Aunque la idea de que el viento meteorológico puede ser atrapado en un odre no es común en los textos mesopotámicos,

<sup>723</sup> OECT 5 23 (rúbrica ka-inim-ma im-a-ʾkám<sup>1</sup>, “encantamiento contra el flato”). Notas a líneas: L. 6 colación cortesía de B. Böck. L. 8 lectura de Krecher (1974/1977: 194b: «dieser Mensch ist (wie) ein zugebundener Wasserschlauch»), seguido por PSD A/1 65a.

<sup>724</sup> BAM 574 iii 51 (colacionado en 11/2012).

<sup>725</sup> Llamados *eleppū*(<sup>giš</sup>mā<sup>meš</sup>) šá duḫšē(<sup>kuš</sup>duh-ši-e), “barcos de pellejo”, en RIMA 2 A.0.101.1 iii 34 y otras inscripciones reales NA (véase CAD D 202a). También llamados *maškaru* (CAD M/1 374-375).

<sup>726</sup> Véase Ataç (2010: 20-22), que cita abundante bibliografía anterior.

<sup>727</sup> Así lo testimonia un viajero inglés de este siglo: «we were ferried over the latter [sc., el río Zab] on a raft of inflated skins, our horses being made to swim under the guidance of a person swimming upon a single inflated skin, exactly as I have seen similar scenes represented on slabs in the mounds of Nineveh» (Cohen y Kangas, 2010: 14).

sí que aparece a menudo en otras tradiciones mágicas<sup>728</sup>: es especialmente común en la literatura griega antigua<sup>729</sup>. Hemos de imaginarnos, pues, a Tiamtu inflada de este mismo modo.



Soldado infla el pellejo mientras sus compañeros nadan. Detalle del relieve del palacio de Aššurnāṣirpal II (BM 124541), fotografía del autor.

La l. 100 de nuestro texto, *innesil libbašā-ma pāša ušpalki*, “sus entrañas se inflamaron y abrió anchamente su boca”, es especialmente reveladora. El sintagma *libbu esēlu* hace pensar en la enfermedad *libbu esil*, “el vientre está inflado”, listada entre otros desórdenes gástricos en la lista de enfermedades de la XV tablilla de la serie léxica *Ḫarra = ḫubullu*<sup>730</sup>. *libbašu esil* es, además, una expresión bien conocida en textos médicos<sup>731</sup>, como

<sup>728</sup> Véanse las referencias recogidas en Strömberg (1950: 78-80) a mitos escandinavos, alemanes, franceses, vascos y de otras partes del mundo sobre el mismo tema; y las de Lehmann-Nitsche (1938) al mismo motivo en el sur de Australia.

<sup>729</sup> Además del arriba mencionado pasaje del *Testamento de Salomón*, en que se narra cómo el rey de Arabia atrapa en un odre al demonio que sopla dentro del viento (I.2.1), es ilustrativa la historia narrada por Diógenes Laercio (D.L.8.60), según la cual Empédocles fue llamado Colusanemas, “el que detiene el viento”, tras haber logrado detener un huracán por medio de odres dispuestos en varios montes. El ejemplo más célebre de odres con vientos es el zaque que en la *Odisea* entrega Eolo a Ulises, y cuya apertura antes de tiempo alarga aún más sus viajes: según Strömberg (1950), se trataría del mismo tipo de magia que en los casos anteriores.

<sup>730</sup> *MSL* 9, *Hh* XV MB 185 (*DCCLT* Q002269) = BE 306 (“i” 6).

<sup>731</sup> Cf. *BAM* 575 iii 1: *šumma(diš) amēlu(na) libba(ša)-šú e-sil*, “si el vientre de un hombre está estreñido” e ídem 3: *ka-inim-ma amēlu(lú) es-lu*, “encantamiento para el hombre estreñido”.



lo es el sintagma *esilti libbi*, “obstrucción del vientre” o, simplemente, “estreñimiento”<sup>732</sup>. De hecho, la forma N del verbo *esēlu*, sin más especificación, es usada en ocasiones con el sentido “estar estreñado”<sup>733</sup>. El *šāru eslu*, “viento retenido”, aparece mencionado como el mal que afecta a un paciente aquejado de estreñimiento<sup>734</sup>:

4. *šamna(i-giš) taltappat(tag-tag) alla-nu teppuš(dù-uš) bimēta(i-nun) tasallab(sud) ana šuburri(dúr)-šú tašakkam(gar)-ma šāru(im) es-lu uṣṣâ(è-a) bul-ṭu lat-ku*

4. Úncelo con aceite, fabrica un supositorio, úntalo en mantequilla e introdúcelo en su ano: (así) saldrá el viento retenido. Remedio probado.

El viento es, pues, de acuerdo con los mesopotámicos, el responsable del meteorismo, y debe ser expulsado del cuerpo para que el paciente sane. Un himno sumerio a la diosa patrona de la medicina Ninisina, que contiene detallada descripción de sus actividades, afirma que ésta cura al paciente “haciendo que la enfermedad salga de él como el viento”<sup>735</sup>. Este “como el viento” se refiere a los tres modos en que los gases retenidos en el cuerpo pueden ser expulsados: mediante ventosidades, eructos o deposiciones. Varios encantamientos conminan al aire retenido a marcharse de una de estas maneras: especialmente claro resulta un encantamiento bilingüe paleobabilónico contra el flato, que recoge una fórmula que se encuentra varias veces en textos sumerios monolingües<sup>736</sup>:

37. <i>šed<sub>6</sub> ki-šè hé-si-il-li</i>	<i>ki-ma ši-it-[ti ši-i]</i>
38. <i>bu-lu-uh-gin<sub>7</sub> hé-si-il-li</i>	<i>ki-ma g[i-šu-ti ši-i]</i>
39. <i>im-gin<sub>7</sub> gu<sup>1</sup>(ŠE)-du-šè è-ib-ta</i>	<i>ᵀ ki<sup>1</sup>*-ma* š[a*-ri-im ši-i]</i>

37-38. ¡Sal en forma de excremento! | ¡Sal en forma de eructo!  
 39. ¡Sal por el ano en forma de ventosidad!

<sup>732</sup> Véase CAD I/J 192-193 y AHW 387b. Véase además, por ejemplo, BAM VII 34 l. 50 y 66.

<sup>733</sup> Véase CAD E 330a b) 2', AHW 248b+ 1154b. Un texto paleobabilónico, además, parece describir la atrofia del entendimiento (*karšu*) a causa de la acumulación de gases (George, 2009: 27 ad 2).

<sup>734</sup> BAM VII 21 (BAM 95 r 30 y duplicados), edición y traducción en Böck (2010: 126), junto con otros textos en que se dan instrucciones para la confección de supositorios.

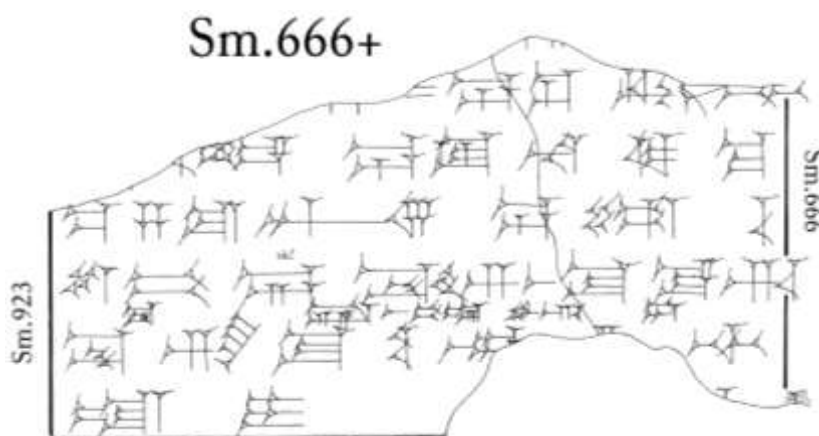
<sup>735</sup> Ninisina A 41 (ETCSL 4.22.1): *lú-ùlu-bi im-gin<sub>7</sub> kuš-a-na im-ma-an-di-ni-ib-éd-dè*, “hace que salga del cuerpo del paciente como el viento”.

<sup>736</sup> BM 92518 (CT 4 8a), texto editado por Sullivan (1979: 131-134) y disponible también en SEAL 5.1.4.1 (colacionado en foto). Además de este texto, esta fórmula aparece en los siguientes textos sumerios monolingües: (1) OECT 5 23 18-19, dirigido contra la flatulencia; (2) CT 4 8a, contra la enfermedad interior; y (3) BAM 578 ii 31-38 y duplicados paleobabilónicos (editado por Michalowski (1981)), contra la “hiel” (algún tipo de enfermedad interna).

La expulsión del aire retenido por medio de eructos y ventosidades está implícita en una fórmula, más o menos común en textos médicos del primer milenio<sup>737</sup>, para la expulsión de demonios. En ella, las entidades malignas que enferman al paciente son exhortadas a marcharse al igual que el viento escapa del cuerpo. Un conjuro editado aquí por primera vez, pero que cuenta con numerosos paralelos, pretende expulsar el “viento de la estepa” que ha hinchado al paciente siguiendo este método<sup>738</sup>:

2'-3'. [o o o o]-<sup>1</sup>x<sup>1</sup> e-kil ek-<sup>1</sup>let-ti<sup>1</sup> | <sup>1</sup>ša-ar<sup>1</sup> (?) šēri(edin) e-dip na-di-ma  
 4'. iz-za-zu ištaru(<sup>d</sup>15) e-li-šú  
 5'-6'. te-bé-e<sup>1</sup>(KAL) kīma(gim) šāri(im) ina šu-bur-ri | kīma(gim) šināti(kāš) ina bi-rit pu-ri-du  
 7'-8'. kīma(gim) gi-šu-tú ina <sup>1</sup>naṣ-šá<sup>1</sup>-ti | ši-i [o]-<sup>1</sup>x-x<sup>1</sup>  
 2'-3'. [...] ensombrecido por la tiniebla, | está hinchado por el viento de la estepa, postrado.  
 4'. Lo ha derrotado la diosa.  
 5'-6'. ¡Márchate como el viento de su ano! | ¡Como la orina de su entrepierna!  
 7'-8'. ¡Como el eructo de su garganta! | ¡Vete, oh [...]!

No sólo el  
 “viento retenido”  
 puede expulsarse por  
 estas tres vías: en  
 general, cualquier  
 mal que afecte al  
 vientre del paciente  
 puede ser expulsado



<sup>737</sup> La fórmula está documentada en acadio en los siguientes textos médicos: (1) *Muššu'u* V 61, VIII 46 (Böck, 2007: 196, 274 y comentario en 219); (2) *suālu* I (*BAM* 574 iv 22 = 28 // *BAM* 573 i 7'); (3) *BAM* 580 ii' 24'-26' // *CTN* 4 116 27'-28' (véase Lambert, 1999/2000a: 152a; y Geller, 2000a: 338-339); y (4) Sm.666+, editado aquí.

<sup>738</sup> El texto aquí editado es el recto de Sm.666+ Sm.923 (copia en proporción 1:1½); el verso es anepígrafo en la porción conservada. Notas a líneas: L. 2'-3' restauradas con el pasaje paralelo de *BAM* 574 ii 22-23 (en p. 301). Sobre la escritura *ek-let-ti*, por *ek-le-ti*, véanse George (2003: 351, 438) y Mayer (2010: 530, en inscripciones NA). La L. 4' parece estar corrupta: pues el verbo (en plural, frente al sujeto singular) no proporciona buen sentido. En vista de la frase *šibsat ili u ištari elišu bašāšu*, “la ira del dios y de la diosa pesa sobre él”, muy común en textos mágico-médicos (véase *CAD* Š/2 383), cabría suponer que el primer verbo en nuestra línea es una corrupción de *ezēzu*, “irritarse”.

de este modo. De hecho, el conjuro recién editado se dirige, probablemente, contra la “parálisis” (*šimmatu*)<sup>739</sup>. Otro encantamiento contra la “enfermedad interior” o “del vientre” (ŠÀ GIG-GA) describe la constipación de vientre como un bloqueo permanente de los canales del paciente: se invoca, por ello, a los “inspectores de canales del vientre”, entidades no identificadas pero llamadas con formas femeninas. A éstas se les pide que, usando palas y azadas, abran canales y ríos en el cuerpo del paciente, de modo que el excremento y el gas retenido pueda salir<sup>740</sup>:

- ii 46. én *mi\*-na\*-a\* mal*||*mal-lu-ú lib*<sub>1</sub>-<sub>1</sub>*bu*<sub>1</sub>-[*ka mi-na-a la ma-lu*]-°ú *lib-b*[*u*]-*ka*  
ii 47. *ú x x x x* [o o o o o o] *libbū*(šà-*bu*)-*ka*  
ii 48. [*man*]-*nu lu-uš-pur a-na gugalī*(gú-gal<sup>me</sup>) *lib-bi-ka*  
ii 49. *liš-šá-a marri*(<sup>giš</sup>mar<sup>meš</sup>) *šá kaspi*(kù-babbar) *u gi-dim-me-ti šá ħurāši*(kù-gi)  
*li-pat-ta-a nārāti*(<sup>id</sup><sup>meš</sup>)  
ii 50. *li-pat-ta-a a-tap-pa-ti li-par-ši-du-ni lu-šu-ú-ni zu-ú-šu*  
ii 51a. *a-šam-šu-tum ša libbi*(šà-*bi*)-šú *li-ša-am-ma šamša*(<sup>d</sup>utu) *li-mur*  
ii 46. Encantamiento: ¿De qué está lleno [tu] vientre? [¿De qué no está lle]no tu vientre?  
ii 47. [...] tu vientre.  
ii 48. ¿[A qui]én he de enviar a los inspectores de canales de tu vientre?  
ii 49. ¡Traigan palas de plata, azadas de oro! ¡Abran ríos!  
ii 50. ¡Abran canales, puedan escapar, puedan salir sus excrementos!  
ii 51a. ¡Que salga y vea la luz del sol la tolvanera de su vientre!

El gas retenido se denomina *ašamšūtu* en este encantamiento. Este viento, generalmente asociado a las tormentas de arena, aparece en varias ocasiones usado figurativamente. Con este símil el encantamiento describe la confusión que reina en el vientre del paciente.

<sup>739</sup> Así parece indicarlo, por un lado, el paralelo de *Muššu'u* VIII (véase la n. 737) y, por el otro, el que las formas verbales estén en femenino.

<sup>740</sup> *BAM* 508+ ii 1'ss (sobre los nuevos joins a esta tablilla, véase Borger (2007: 48)) // *AMT* 45/5+ ii 1'ss (unida por Lambert a BM 98584, inédita, colacionada en foto) // *BAM* 509 1ss // *BAM* 574 ii 46ss+ *BAM* 577 1ss (join de Geller en 2007, colacionada en foto) // *STT* 252 16-20 (identificación en Collins (1999: 134)), la última edición es la de Farber (1990: 319-321), que no usa el duplicado *STT* 252, texto plagado de errores (véase Reiner (Reiner y Civil, 1967: 191-192) y Veldhuis (1990: 44)). Se sigue la numeración de líneas de de *BAM* 574+. Este texto ha sido recientemente tratado por Böck (2010: 118), entre otros textos médicos que describen la aplicación de enemas. Notas a líneas: L1 restaurada según *STT* 252 16, suponiendo que este manuscrito omite la primera parte de la línea. Sobre las expresiones polares de este tipo, véase abajo n. 705.

De este mismo modo los vientos, al mandato de Marduk, inflan a Tiamtu, y la imagen del odre hinchado subyace sin duda – aunque no se menciona explícitamente – al relato del *Poema de la Creación*. Sólo con una Tiamtu hinchada puede explicarse el hecho de que, una vez derrotada y muerta, Marduk la parta en dos, y utilice la mitad superior de su cadáver para techar los cielos y la mitad inferior para delimitar las aguas cósmicas<sup>741</sup>:

137. La partió en dos como una cecina,  
 138. con una mitad de ella techó los cielos.  
 139. Su pellejo tensado lo fijó como guardián,  
 140. ordenándole no dejar escapar las aguas.  
 (...)
   
 V 62. [(Así) una mitad de ella] dejó la tierra techada y afianzada.  
 63. Cuando hubo concluido el trabajo en el interior de Tiamtu,  
 64. extendió su red y (los) dejó escapar libremente.

El último verso que se menciona ([*ušparri*]r *sapārašu kališ uštēši*, “extendió su red y (los) dejó escapar libremente”) es especialmente relevante: pues, según se nos decía al comienzo del combate, Marduk había colocado dentro de su red los cuatro vientos “de modo que no escaparan de ella” (*erbeti šārī uštešbita ana lā ašê mimmiša*). Lo que el demiurgo deja escapar libremente al final de la creación son, por tanto, los vientos, que se expanden por doquier dentro del recién creado mundo. El espacio intermedio del mundo está, en efecto, ocupado por los vientos: la expresión *kippat šārī*, “círculo de los vientos”, parece en ocasiones designar la “atmósfera” o espacio intermedio entre la tierra y el cielo<sup>742</sup>. Del cadáver de Tiamtu hinchado por los vientos se pasa, pues, al mundo hinchado por los vientos.

Todos estos encantamientos proporcionan una adecuada ilustración para la teomaquia tal y como se describe en *Enūma eliš*. Esto no quiere decir que la descripción de la misma proceda de la literatura médica, o que determinados textos médicos hayan tenido

<sup>741</sup> *Enūma eliš* IV 135-140.

<sup>742</sup> Así lo sostiene Horowitz (1998: 260-261). Wiggermann (1992b: 281-283) contiene interesantes especulaciones sobre el origen y la naturaleza del “espacio intermedio” en las cosmogonías babilónicas: según él, el “éter” sería la región resultante de la separación de cielo y tierra, y estaría dominada por Enlil, “Lord Ether”. Sobre este “espacio intermedio” o “vientos” como principio cosmogónico en las cosmologías fenicias, véase Koch (1993).

una influencia directa en la génesis de la primera. Las coincidencias en la descripción se deben más bien al hecho de que a ambos subyaga una sola concepción sobre la etiología del meteorismo: éste se debe, según la cosmovisión mesopotámica, al hecho de el viento “meteorológico” llene el cuerpo, obstruyéndolo. La inmovilidad que esto provoca en Tiamtu permite a Marduk acabar con ella haciendo uso de su maza.

En el siguiente apartado se estudia la enfermedad *aganutillû*, que en algunas listas aparece junto a *libbašu esil*<sup>743</sup>. Aunque la relación con *Enūma eliš* de los textos que tratan el *aganutillû* no es tan obvia como la de las descripciones del meteorismo, las conclusiones que se han de derivar de su comparación con los mismos habrán de ser no menos relevantes.

#### II.3.2.2. MARDUK Y LA HIDROPESÍA

En IV 99 se dice que “los vientos malvados llenaron su (sc. de Tiamtu) vientre” (*ezzuṭu šārū karšaša iṣānū-ma*). El sintagma *karša šānu*, “llenar el vientre”, es poco común: hasta donde llega nuestro conocimiento, sólo está atestiguado en otro contexto fuera de *Enūma eliš*. Se trata de un *kudurru* del rey de la segunda dinastía de Isin Marduk-nādin-aḥḥē (1099-1082 a.C.), en cuya sección de maldiciones se pide a Marduk que llene el vientre de quien dañe la inscripción con la enfermedad *aganutillû*<sup>744</sup>:

ii 25. *marduk*(<sup>d</sup>amar-utu) *šar*(lugal) *šame*(an-e) *u erṣeti*(ki-tim) *a-ga-nu-til-la-a ša ri-ki-is-su*

26. *la iṭ-paṭ-ṭa-ru li-ša-an ka-ra-as-su*

ii 25-26. ¡Que Marduk, soberano del cielo y de la tierra, llene su vientre de un indisoluble *aganutillû*!

Dado que el extraño sintagma no aparece más que en *Enūma eliš* y en este texto, y que Marduk es el protagonista de ambos, no es posible dudar de la relación de ambos textos. La misma no es fácil de exagerar: se trata de la alusión más antigua conocida al poema *Enūma eliš*. Antes de examinar las consecuencias que para la datación del poema

<sup>743</sup> Por ejemplo en una copia MB de la serie acrográfica *Kagal*, en una lista de términos que comienzan por a-, se recoge esta enfermedad: [a š]à<sup>2</sup> ḡar-ra = *es-lum*, “estreñido”, e inmediatamente después dos traducciones acadias del sumerio a-gal-la-ti-la, la segunda de ellas *ma-li-a me-e*, “lleno de agua” (*BAM* VII 51 o 5'-7', véase Veldhuis (2009)).

<sup>744</sup> *BBSt* 7 ii 25-26 (= 3*R* 41), estela sin datar.

tiene este descubrimiento, ha de explorarse en las páginas que siguen la razón de ser de esta asociación.

Es bien conocido que, en las maldiciones en que se convoca a distintos dioses, el mal que sobre el enemigo se invoca depende de las funciones de cada dios<sup>745</sup>. Así, por ejemplo, se suele pedir a Adad, el dios de la tempestad, que acabe con los cultivos de los campos de quienquiera que dañe la inscripción mediante una inundación<sup>746</sup>. Watanabe (1984) ha demostrado que las fórmulas de maldición son muy estables en el tiempo: la que él analiza, protagonizada por el dios lunar Sîn, está ya documentada en el *Código de Hammurapi*, y se mantiene uniforme en documentos desde el s. XIV hasta el VII a.C. En ella se pide al dios lunar que envíe la lepra (*saḫaršubbû*) sobre quienquiera que dañe la inscripción – la lepra es, en efecto, una enfermedad que aparece asociada con la luna en numerosos textos<sup>747</sup>.

De igual manera, el mal *aganutillû* se asocia en las maldiciones constantemente a Marduk: sólo muy ocasionalmente son otros los dioses conjurados a infectar con ella al malhechor. Estos son los pasajes conocidos en que aparece asociada a otros dioses<sup>748</sup>:

1. Aparece asociada con Sîn precisamente en la fórmula de maldición protagonizada por el *aganutillû* más antigua que se conoce (*SBKI* n° 2 p. 12 vi 41-46 [Meli-Šipak, r. 1186-1172]: <sup>d</sup>suen... *a-gá-nu-ti-la-a... li-še-eš-ši-šu*, “que Sîn (...) le haga cargar (...) con *aganutillû*!”). Este pasaje se estudia abajo.
2. Con Ea, en *SAA* 2 6 522, el tratado *adê* de sucesión de Asarhadon, en que se invoca a Ea, “rey del Apsû, señor de las aguas freáticas”, y se pide que “dé de beber agua insalubre” (*mê lā balāti*

<sup>745</sup> Véase Watanabe (1984: 99). Sobre maldiciones en Mesopotamia en general, véase en último lugar Krebernik (2010), con bibliografía anterior. Sobre las fórmulas de maldición en inscripciones reales del III y II milenio, véase la tesis doctoral inédita de G. Leick (1976). Sobre las execraciones en *kudurrus*, véase Slanski (2003: 177-179).

<sup>746</sup> Véase Schwemer (2001: 435-439) sobre las execraciones que convocan a Adad en los *kudurrus*, y Grätz (1998), una monografía sobre las maldiciones del dios meteorológico en el Oriente Antiguo en general.

<sup>747</sup> Watanabe (1984: 114) especula sobre una posible relación con los eclipses de luna, pero no va más allá. Stol (1993: 127-130) argumenta que tanto la epilepsia como la lepra eran consideradas, en algunos puntos geográficos y cronológicos del Antiguo Oriente, producidas por el mismo agente: la Luna. La asociación de esta con enfermedades cutáneas es muy común en las culturas del mundo: así, la palabra castellana *lunar*.

<sup>748</sup> Nótese que *RIMB* 2 B.6.33.2001 10-12, que según *CAD* A/1 144a invocaría a Sîn en este pasaje, habla en realidad de Marduk (véase nota 756).

*lišqikunu*<sup>749</sup>) y llene con *aganutillû* al que viole el tratado, en un claro juego de palabras. Ha de notarse que la sección de maldiciones de este peculiar documento es muy innovadora: Lambert (1980a: 98) habla de «a totally unexpected wealth of unparalleled imagery in the curses». Nuestro pasaje es, sin duda, una innovación motivada por la asociación de Ea con las aguas freáticas.

3. Con varios dioses que se invocan conjuntamente (*MDP* 6 n° 10 p. 31-39 vi 20-21 [Merodak-Baladán I, r. 1171-1159, *a-gá\*-nu-til-la-a li-šam-ri-šu-ši-ma*, “¡que lo infecten con *aganutillû*!”<sup>750</sup>).

4. Un largo ritual contra la brujería, con encantamientos dirigidos a Šamaš, busca, además de curar al paciente, “[llenarlos] (sc. a los brujos y brujas) con *aganutillû* y con ‘mano del juramento’” (Abusch y Schwemer, 2011: 270-292 n° 8.3 l.10). No se menciona el dios que ha de llevar a cabo esta acción, pero quizá se trate de Šamaš.

5. Con Nabû y Nissaba en la tablilla de contenido astronómico de la segunda mitad del primer milenio. Se trata de BM 42282+ o 5: *ina a-ga-nu-til-le-e li-du-ku*, “mátenlo con *aganutillû*”, parcialmente editada por Lawson (1997: 72-73).

De estos cinco pasajes, el único que no puede explicarse como una innovación es el primero, el que aparece en la estela del rey Meli-Šipak, que es precisamente el testimonio más antiguo que se conoce para el uso del *aganutillû* en maldiciones: sobre esto se habla más por extenso abajo.

Fuera de este texto, en el segundo *kudurru* más antiguo conocido que menciona la enfermedad, ésta ya aparece relacionada con Marduk. Se trata de un *kudurru* del rey casita Merodak-Baladán I (r. 1171-1159)<sup>751</sup>. A partir de este momento, la asociación entre nuestro dios y nuestra enfermedad se convierte en un lugar común: aparece en todas las estelas de la época de la segunda dinastía de Isin. En efecto, en este período aparece en textos de Marduk-nādin-aḥḫē como aquel con el que abríamos la sección<sup>752</sup>, y en los de otros soberanos de la misma dinastía<sup>753</sup> o de las siguientes<sup>754</sup>.

<sup>749</sup> Nótese que, en el nuevo ms. publicado por Lauinger (2012: 104 vii 11), el verbo ha de leerse, sin lugar a dudas, *liš-qit*<sup>1</sup>(UZU)-ku-nu: el error es una obvia dittografía con línea vii 9.

<sup>750</sup> La colación *a-gá\*-nu-til-la-a* procede de Borger (1970: 25).

<sup>751</sup> (1) *MDP* 6 n° 11 p. 42-43 iii 11-15 (*aganutilla [liša]ššišū-ma*), editado por Borger (1970: 17-23).

<sup>752</sup> (1) *BBS* 8 iii 31-32 (10° año de Marduk-nādin-aḥḫē); (2) *1R* 70 iii 13 (*kudurru Caillou Michaux*, no datado, *marduk... aganutillâ... lišaššišū-ma*); (3) *IM* 90585 vi 29-33 (13<sup>er</sup> año de Marduk-nādin-aḥḫē, *marduk... aganutillâ... lišaššišū-ma*), recientemente reeditado por Livingstone (2006: 79 y 81 *ad loc.*).

<sup>753</sup> (1) *BBS* 11 iv 5 (Enlil-nādin-apli, r. 1103-1100, léase *a-gá\*-nu-t[i-la]* con la foto); (2) *IM* 74651 ii 64-67 (Marduk-šāpik-zēri, r. 1081-1069, *aganutillâ lišaršišū-ma*), editado por Reschid y Wilcke (1975).

<sup>754</sup> (1) *BBS* 9 i 39-41 (Nabû-mukīn-apli, r. 978-943).

Posteriormente, aparece en el primer milenio en *kudurrus* de Merodak-Baladán II (r. 721-710 a.C.)<sup>755</sup> y Šamaš-šuma-ukīn (r. 667-648 a.C.), e incluso en una inscripción real de este último<sup>756</sup>. Además, se ha observado que, en los aún pocos documentos de compraventa neobabilónicos que incluyen maldiciones, la sección dedicada a las mismas es muy semejante a la parte execratoria de los *kudurrus*, de la que indudablemente deriva<sup>757</sup>: no es sorprendente, pues, que esta misma maldición en que Marduk aparece como agente responsable del *aganutillû* se halle en diversos documentos de este tipo<sup>758</sup>, e incluso en algunos colofones<sup>759</sup>.

Otros documentos del primer milenio contienen variaciones sobre esta fórmula de execración: así, en un interesante pasaje, conservado en dos prismas de Asurbanipal, se narra precisamente el cumplimiento de esta maldición sobre varios individuos que quebrantan un juramento durante la primera campaña elamita de este rey<sup>760</sup>:

B iv 62-66. *nabû-šuma-ēreš šandabakku lā nāšir adê | išši a-ga-nu-til-la-a<sup>meš</sup> ma-lu-u-ti | marduk-šuma-ibni šūt rēšišu mušadbibšu | ša lemuttu ušakpidu ana urtaki | ēmissu marduk šar ilī šertašu rabitu*

B iv 62-63. Nabû-šuma-ēreš, el gobernador (sc. de Nippur), que no guardó el juramento, sufrió de (literalmente “cargó con”, *našû*) hidropesía, (esto es), abundante agua. Y sobre Marduk-šuma-ibni, su general, el que lo había instigado, quien había tramado insidias contra Urtaki, impuso Marduk, el rey de los dioses, su severo castigo.

<sup>755</sup> (1) VS 1 37 v 40-43 (<sup>d</sup>amar-utu u <sup>d</sup>e<sub>4</sub>-ru<sub>6</sub> ... a-ga-nu-ti-la-a lišaršû(īl-šû)-šû-ma).

<sup>756</sup> (1) *kudurru* BM 130827 r 2-3, editado por Slanski (2003: 221-226); (2) inscripción real *RIMB* 2 B.6.33.2001 10-12 (*marduk... aganutillâ... lušaršiš*).

<sup>757</sup> Véase especialmente Jursa (2005: 15), y también Owen y Watanabe (1983: 37-39), con una lista de los documentos económicos NB conocidos con sección de maldiciones.

<sup>758</sup> (1) *UET* 4 171 16-17 (*aganatallâ<sup>sic!</sup>... šušānni*, tablilla babilónica reciente con maldición protagonizada por Muštēšir-ḫabli, uno de los nombres del arma šār-ūr de Marduk, usada en un proceso legal), editado por Streck (1993); (2) *TMH* 2/3 8 26-27 (Merodak-Baladán II, *marduk... aganutillâ... lišaršiš*, tablilla de compraventa de un inmueble); (3) FLP 1386 27-28 (Asarhadon, *marduk... aganutillâ... lišaršiš*), editado por Owen y Watanabe (1983); (4) BM 113927 22-23 (editado por Sandowicz, 2012: 446 C.113); (5) *aganutillâ riksa ša lā paṭāri šeressu kabitti lišaršiš*, “que le provoque un *aganutillû* que no pueda eliminarse, su severo castigo”, citado por Sandowicz (2012: 446).

<sup>759</sup> *LKA* 109 r 17 (Hunger, 1968: 68 n° 194): [o o o o i]na qātī(šū<sup>min</sup>) marduk(<sup>d</sup>amar-utu) a-ga-nu-til-la-a [iš-ši (?)], editado por Maul (1994: 477).

<sup>760</sup> Borger (1996: 96 B IV 63 C V 71, 223 [traducción]).



Aunque no se aclara quién es el responsable de la enfermedad en la primera oración, por lo que se dice en la segunda parece claro que se trata de Marduk. El *aganutillû* se ceba, pues, con los que rompen el juramento: ha de señalarse que también en la civilización hitita se invoca la hidropesía como el castigo al quebrantador del juramento, quizá por influencia babilónica<sup>761</sup>.

Es, en definitiva, evidente que Marduk era percibido en Babilonia, al menos desde el final del período casita, como el responsable de la enfermedad llamada *aganutillû*, de la misma manera que Sîn era tenido por responsable de la lepra.

Se conservan varias especulaciones babilónicas sobre el sentido de la palabra *aganutillû*: todas ellas tratan de explicar el sentido del término según el primero de sus componentes, A, “agua”:

1. Es explicado como *mû(a<sup>meš</sup>) la balāṭi*(ti-la), “agua insalubre”, en *SAA* 2 6 521 (véase p. 317 n° 2).
2. Como *mû malūti*, “agua llena”, en el texto de Asurbanipal.
3. En el comentario a *Sagig* I editado por George (1991a) se ofrecen varias explicaciones alternativas, comentando *Sagig* I 9:
  - a. *aganutillâ* = *malâ mē*, “lleno de agua”, ecuación procedente sin duda de listas léxicas.
  - b. [*agan*]*utillâ* = *arkât lā bašê* || *balāṭi*, “no tendrá || vivirá un futuro”, por las equivalencias a-ga = *arkatu*, nu = *lā*, ti-la = *bašû*, *balāṭu*.
  - c. [*aganuti*]*llâ makkûr* <sup>r</sup>a<sup>meš</sup> *lā qatû*, “tesoro incesante de agua”, por (nîg)-ga = *makkûr*, a = *mû*, nu = *lā*, til = *qatû*.

Además de en varios de estos comentarios, la ecuación *aganutillû* = *malâ mē*, “lleno de agua”, se halla atestiguada en numerosas listas léxicas, al menos desde el período paleobabilónico<sup>762</sup> – de esta ecuación procede la identificación tradicional de esta

<sup>761</sup> Así Oettinger (1976: 71-73), que halla paralelos en los Vedas y propone, consecuentemente, que la maldición mesopotámica es de origen indoeuropeo. Según este autor, el origen de esta maldición estaría en la costumbre de jurar por el agua.

<sup>762</sup> Véase *CAD* A/1 144, *PSD* A/1 72b para las listas léxicas. También la palabra *etillû*, documentada sólo en un pasaje de la lista *Malku*, y que sin duda ha de identificarse con *aganutillû*, aparece en *Malku* IV 62 equiparada con *malâ mē*, “lleno de agua” (Hrůša, 2010: 96-97, 382): nótese que el único ms. que conserva la palabra lee *e-tel-KU-u*, por lo que quizá el principio esté también corrupto, y se trate de *aganutillû*. Es de señalar que la columna derecha de la línea siguiente, *arnu*, “pecado”, no es una glosa a *etillû*, contra lo que tradicionalmente se había interpretado, sino a *annu*, la misma palabra con asimilación regresiva (Hrůša, 2010: 242): en consecuencia la idea

enfermedad con anasarca o hidropesía<sup>763</sup>. En textos adivinatorios<sup>764</sup>, aparece listada entre varias enfermedades cutáneas, como el *šaḫaršubbū*<sup>765</sup>, la *kišsatū*<sup>766</sup> o la *šennītu*<sup>767</sup>, sugiriendo por tanto que se trata de una enfermedad del mismo tipo, o que comparte alguna característica con las otras.

En textos médicos y fisiognómicos, los síntomas que conducen a la diagnosis de esta enfermedad son muy diversos, y no parece existir un patrón común<sup>768</sup>. El pasaje más claro se halla en la serie de diagnosis y prognosis *Sagig*, y describe cómo una protuberancia del vientre acaba evolucionando en *aganutillū*, enfermedad que hará morir al paciente, como César Vallejo, un día de aguacero<sup>769</sup>:

20'-21'. *šumma*(diš) *rēš*(sag) *libbī*(ša)-šú *za-qir umma*(kúm) *lā*(nu) *išu*(tuku) *tēm*(umuš)-šú *inakkir*(kúr-kúr)-šú *ana'*(ŠÚ) *a-ga-nu-til-le-e* | *itarraš*(gur)-šum-ma *ina ūm*(ud-um) *tīk*(bi-iz) *šamē*(an-e) *imāt*(gam)

20'-21'. Si la parte superior del estómago sobresale, no tiene fiebre pero su sentido está trastornado: se le desarrollará en *aganutillū* y morirá un día en que haya chaparrón.

Naturalmente, la indicación de que el paciente morirá en un día de lluvia ha de relacionarse con la naturaleza “acuática” de la enfermedad. Independientemente del

de que es una enfermedad provocada por un pecado, defendida, por ejemplo, por van der Toorn (1985: 75-76), tiene una base textual más débil, aunque aún es posible (véase *ibid.*).

<sup>763</sup> Así por ejemplo *AHw* 15b (“Wassersucht”), *CAD* A/1 144, *PSD* A/1 72b, Biggs (1969: 102), Oppenheim (1978: 645a) y Scurlock y Andersen (2005: 254).

<sup>764</sup> (1) *Šumma ālu* 21 23 (editado por Freedman (1998: 310-311) // *KAL* 1 5 iii 14’); (2) *Iqqur ipuš* §41’ 16 (Labat, 1965: 106-107), que predice que un hombre morirá de hidropesía y no será enterrado.

<sup>765</sup> Sobre *šaḫaršubbū*, véase por ejemplo Stol (1987/1988: 28-30).

<sup>766</sup> Sobre esta enfermedad, véase Fincke (2011: 176-181), que supone que se trata de una dolencia cutánea que afecta principalmente a la cabeza.

<sup>767</sup> Sobre esta enfermedad, véase Stol (1987/1988: 27-28), quien la considera relacionada con la lepra.

<sup>768</sup> (1) *Sagig* I 9 (editado por George (1991a: 142s, 156), la enfermedad se diagnostica si el exorcista ve un cerdo con manchas, quizá por asociación con las manchas en la piel que produce la enfermedad), (2) *Sagig* XIII 20'-21' (véase abajo), (3) Tablilla *abū* con presagios fisiognómicos referidos a un individuo con pies de escorpión (Böck, 2000a: 266-267 ll. 31 y 32), quizá por asociación de *girtablilu*, “hombre escorpión”, con *aganutillū*.

<sup>769</sup> *Sagig* XIII 20'-21' (A.3506, ed. Labat (1951: 112)), algunas lecturas han sido corregidas con la copia. Notas a líneas: l. 22' sobre *tīk šamē*, véase *CAD* T 404-405 y el comentario *SpTU* 1 31 r 27, donde se explica que “día de chubasco” quiere decir “día frío”.

nombre moderno de enfermedad que se quiera igualar a este *aganutillû*, queda claro que, para los mesopotámicos, ya desde época paleobabilónica, es una enfermedad producida, o que se caracteriza, por la “muchacha”.

Es, por tanto, notable que sea precisamente el combate de Marduk con Tiamtu, “el mar”, el aludido en la cita analizada arriba del *kudurru* de Marduk-nādin-aḫḫē, donde se pide a Marduk que castigue al infractor con la enfermedad de la “muchacha”. Difícilmente puede esto atribuirse a la casualidad: es nuestra opinión que la asociación de Marduk con la enfermedad *aganutillû* – asociación, repetimos, bien documentada, y cuyos inicios podemos datar a finales del período casita – se debe al hecho de que el rival de este dios en *Enūma eliš* es, precisamente, el mar. Abajo (II.3.2.4), en las conclusiones de esta sección, se analizan las consecuencias de esta idea.

Como se ha indicado en el epígrafe anterior (II.3.2.1), las descripciones en textos médicos de la enfermedad *libbu esil* son las que más puntos comunes muestran con la narración de la teomaquia en *Enūma eliš*. Otros textos médicos suponen que la “abundancia de agua” en el organismo se debe a la acción del viento dentro del mismo. Así, según un texto médico inédito procedente de Sippar, el meteorismo puede evolucionar en la enfermedad llamada *šiqu*<sup>770</sup>:

o 1-3. *šumma*(diš) *amēlu*(na) *šā-a-ri ina pī*(ka) *kar-ši-šú in-né-sil-ma ana ši-i-q[u ø] | i-tu-raš-ši a-di šāri*(im) *šā ina irti*(gaba)-*šú in-né-sil ana šap<sub>1</sub>-[liš] | ʿpānī*(igi)-*šú išakkanu*(gar-nu) x x<sup>1</sup> *i-bal-lu-tu*

o 1. Si un hombre tiene la “boca” de su vientre llena de viento y le evoluciona en la enfermedad *šiqu*: | hasta que el viento que le llena su pecho se dirija hacia ab[ajo] (sc. hacia el ano) | [...] y sane, (...).

<sup>770</sup> BM 76510, las ll. 1-2 aparecen citadas en Stol (2006: 107 n. 20).

Lo que sigue a estas líneas está demasiado dañado, y no hay ningún duplicado conocido<sup>771</sup>, mas debe tratarse de diferentes instrucciones al médico sobre cómo proceder para facilitar la “bajada” del “viento” del interior del paciente.

De acuerdo con este texto, pues, el viento acumulado en “la boca del vientre” puede ser causa de *šiqu*, que ha de solucionarse, si se ha interpretado correctamente el texto, una vez el viento que llena el pecho “baje” hacia el ano<sup>772</sup>. El *šiqu* es una enfermedad cuya naturaleza no puede identificarse con exactitud, pero cuyo nombre nos hace sospechar que está de un modo u otro relacionada con la retención de líquidos<sup>773</sup>. No es este el único lugar en que aparece relacionada con la presencia de viento en el organismo del enfermo. Además de una posible aparición en *Muššu’u* junto con *isiltu*, *kiširtu* y *šimertu* – los tres nombres pueden traducirse como “inflamación”<sup>774</sup> –, una peculiar tablilla de contenido médico procedente de Uruk<sup>775</sup>, cuya singularidad consiste en el hecho de que agrupa diversas enfermedades según la región del cuerpo a la que afectan<sup>776</sup>, sitúa la enfermedad

<sup>771</sup> Aunque el recto parece no tener duplicados, el verso contiene una receta para un hombre aquejado de la “enfermedad de la vesícula” (*murūš marti*) que duplica BAM 578 i 38-41 y duplicados.

<sup>772</sup> *ana šapliš* indica una purgación por vía rectal. Compárese la expresión *ša ana eliš ana šapliš ušēširūni*, “desde que ha sido purgado por arriba y por abajo”, en la carta dirigida a Asarhadon SAA 10 217. En otra carta dirigida al mismo rey (SAA 10 326), Urad-Nanāya explica la expresión *ana eliš [ušēširūn]i ana šapliš uššabūni*, “ha sido purgado por arriba y se asienta abajo”, relacionándola con la receta, según afirma, atestiguada “en todas las prescripciones” (*ina bulī gabbī*), *ina pišu u šuburrišu uššaram-ma iballuṭ*, “ha de purgarse por la boca y por el ano, y vivirá”. Esta última carta es estudiada por Parpola (1983: 141-142); ambas lo son por Geller (2010a: 85-86), quien cita además varias recetas médicas similares.

<sup>773</sup> Según CAD Š/3 101b, se trataría de un eczema cutáneo; para Geller (2010c: 7 ad 20), sin embargo, se trataría de un “exceso de humedad” en los pulmones. Esta segunda opción es más verosímil, a la vista del homófono *šiqu*, “irrigación” (CAD Š/3 101). También Köcher (1978: 24) la glosa como «[e]ine schwere, nässende Krankheit, die (auch) die Lippen befällt», siguiendo AHw 1248b. Para Scurlock (Scurlock y Andersen, 2005: 688 n. 84) se trataría de “flema”.

<sup>774</sup> *Muššu’u* VI 10 (Böck, 2007: 224): *ša-mah ša-ta-ha-ra ša-dib-b[a me-zé-gig (?)]* || *‘i’-sil-tu ki-širtu ši-mer-[tum ši-i-qu (?)]*, “estreñimiento, ‘nudo’, retención y [*šiqu*]”, reconstrucción tentativa de la versión ninivita (mss. A y C) con el ms. PB B (BM 92503, CT 4 3), siguiendo la discusión de Böck (2007: 238) sobre *me-zé-gig* = *šiqu*.

<sup>775</sup> *SpTU* 1 43, estudiada por Geller (2010c: 4-8), con bibliografía anterior y colaciones. Puede hallarse una traducción reciente en Heeßel (Janowski y Schwemer, 2010: 30-31).

<sup>776</sup> El carácter revolucionario de esta tablilla respecto a la medicina mesopotámica tradicional fue subrayado en primer lugar por F. Köcher en un estudio clásico (1978: 22-32), donde este autor señala que el texto representa una prueba de «[die] erste[n], tastende[n] Versuche in die Richtung einer mehr “wissenschaftlich” begründeten Medizin». El “cambio de paradigma” que supone esta tablilla ha sido más recientemente estudiado, entre otros,

*šiqu* entre las pertenecientes a los pulmones, inmediatamente antes de la enfermedad *šāru*, “flatulencia”.

Según este mismo texto, la enfermedad *mali mê*, “lleno de agua”, se originaría *ultu pī karši*, “desde la boca del vientre”<sup>777</sup>, la región donde, según el texto médico de Sippar, el viento acumulado puede producir la enfermedad *šiqu*.

En definitiva, según estos textos médicos analizados, la presencia de agua en el organismo puede deberse a la acción del viento acumulado en el mismo. Es difícil saber si esto puede aplicarse también a otro tipo de textos, y si ha de suponerse que, en las fórmulas execratorias que se han analizado en que se pide a Marduk que inflija *aganutillû* sobre los enemigos, se supone que el dios ha de hacer tal sirviéndose de los vientos. Al menos del análisis de las fórmulas de maldición no parece desprenderse esta conclusión: la enfermedad de la “abundante agua” no aparece relacionada con el viento más que en un puñado de textos médicos.

#### II.3.2.3. EXCURSOS

Se analizan a continuación dos puntos relacionados con los epígrafes anteriores, pero que se apartan un tanto, por su carácter, de éstos. En primer lugar, se estudian las apariciones del *imbullu*, “el viento malvado”, en varios textos babilónicos. Este viento es especialmente relevante en *Enūma eliš*, donde actúa como vanguardia de las armas de

---

por Heeßel (2005: 20-22) y Geller (2010c: esp. 60-86). Este último lo considera un texto de “medicina astrológica”.

<sup>777</sup> La lectura *ul-tu pī(ka) kar-šû* para la segunda línea de la sección, recientemente defendida por Geller (2010c: 4, 6), fue ya sugerida, y descartada, por Köcher (1978: 23): en efecto, presenta el problema de que la siguiente línea comienza con KIMIN (= *ultu*) *pi-i*, y las siguientes con KIMIN (= *ultu*) MIN (= *pī*), por lo que resultaría extraño que la segunda línea no usara ya MIN si *pī* ocurre en la línea anterior. A pesar de ello, la lectura *ka-ar!-ši*, defendida por Köcher, es epigráficamente difícil. Tampoco <sup>ka</sup>*kar-ši* parece una lectura defendible, ya que *kar* es el valor fonético más habitual del signo KAR, por lo que resultaría extraño que tuviera una glosa. Stol (1993: 26-27) propuso la enmendación de KA en SAG, mas esto sigue presentando problemas. Seguimos aquí la lectura de Geller, conscientes de los problemas que plantea.

Marduk, como el primer viento que el dios envía para mantener abiertas las fauces de Tiamtu. En segundo lugar, se analizan varias interpretaciones babilónicas de la teomaquia en *Enūma eliš*, en un intento de comprender los valores simbólicos que los babilonios atribuían a los vientos.

#### II.3.2.3.1. *IMḪULLU*, EL “VIENTO MALVADO”

En *Enūma eliš*, el viento llamado *imḫullu* y glosado como *šāru lemnu*, “viento malvado”, actúa como vanguardia de las armas de Marduk: es éste el que, introduciéndose en las fauces de Tiamtu, las mantiene abiertas para permitir el paso de los otros diez vientos. El *imḫullu* es nombrado entre las armas de Ninurta ya en *Lugale* (II.2.2.1) y *Anzû* (II.2.2.2)<sup>778</sup>, lo que sin duda determinó su aparición entre los pertrechos del héroe en *Gilgameš* y *Enūma eliš*.

En textos exorcísticos, el *imḫullu* tiene una presencia muy notable: en efecto, los demonios son a menudo relacionados con este viento<sup>779</sup>. El nombre mismo del viento habla ya de su carácter funesto. Algunas de las descripciones que del *imḫullu* nos ofrece la literatura mesopotámica recuerdan más a la acción de demonios que a la de los vientos. Así, por ejemplo, en *Ludlul* II, Šubši-mešrê-Šakkan enumera los males que lo afligen y el origen de los mismos – entre ellos aparece el *imḫullu*<sup>780</sup>:

49-50. [u] ia-a-ti šu-nu-[ḫa] i-na-sak mi-iq-[ti] | muršu(gig) mun-ni-šú e-<sup>1</sup>li<sup>1</sup>-ia in-neš-ra  
 51-52. im-ḫul-lu [iš-tu] <sup>1</sup>i-šid<sup>1</sup> šamē(an-e) i-zi-qa | iš-tu i-<sup>1</sup>rat<sup>1</sup> eršetī(ki-tim) i-ši-ḫa di-<sup>2</sup>-ú  
 53-54. šu-ú-lu lem-nu it-ta-ša-a ap-su-uš-šú | ú-tuk-ku la [né]-<sup>1</sup>i ú-ša-a ul-tu ēkurri(é-kur)  
 55-56. la-maš-tum u[r]-da ul-tu qe-reb šadē(kur-i) | it-ti mīli(illu) šu-ru-up-pu-u i-nu-šu  
 57-58. it-ti ur-qit eršetī(ki-tim) i-pe-ši lu-<sup>2</sup>-tú | in-n[e]n-du-ma pu-ḫur-šú-nu ištēniš(1-ni) iṭ-ḫu-ni  
 59. i-ni-t[u qaq-qa-d]u i-te-<sup>2</sup>-ú muḫ-ḫi  
 49. Sino yo, cuitado, un ataque me ha dejado prostrado;

<sup>778</sup> También es asociado a Ninurta en el *Himno a Gula de Bulluša-rabi* 154 (Lambert, 1967a: 126-127): *šam-ru la pa-du-ú de-ku-ú im-ḫul-lu šá-ri-ik li-ti*, “fiero, inmisericorde, que alza el viento malvado, el que concede la victoria”.

<sup>779</sup> Por ejemplo *Udugḫul* V 76-78, XIII-XV 22, XVI 17 (im-ḫul im-ḫul-bi-ta du<sub>7</sub>-du<sub>7</sub>-meš | it-ti im-ḫul-li šá-a-ri lem-ni i-sur-ru šú-nu, “giran con el *imḫullu*, el viento malvado ellos”), etc.

<sup>780</sup> *Ludlul bēl nēmeqi* II 49-58, editado por Annus y Lenzi (2010: 20-21). Este texto, y en especial la l. 52, se estudia también arriba, en II.3.1.2.1.1. Notas a líneas: L. 49 colación de Gurney en *CAD* Š/3 310a, corregir de acuerdo la edición de Annus y Lenzi. L. 57 sobre los demonios que se abren paso “junto a las plantas de la tierra”, véase Lambert (1970a: 296 ad I 56).

50. una penosa enfermedad se ha dirigido contra mí,
51. un viento malvado ha soplado contra mí desde el horizonte;
52. desde el seno del Submundo ha respirado contra mí el demonio “cefalea”.
53. Un fiero espectro ha salido de su abismo,
54. un demonio irrefrenable ha escapado del infierno;
- 55-56. una demonesa ha bajado de la montaña, | junto a la crecida de aguas ha venido el escalofrío,
57. junto a las plantas de la tierra se ha abierto paso la debilidad.
58. Se han confabulado, y su cuadrilla ha marchado a una contra mí;
59. han rodeado mi cabeza, cubriéndome el cráneo.

Los demonios descritos en este texto son bien conocidos: el *di'u* o “cefalea”, la *lu'tu* o “debilidad”<sup>781</sup>, la Lamaštu, el Utukku, etc. También la descripción del origen de los mismos utiliza varios motivos clásicos: han bajado de la montaña (l. 55), subido del Submundo (l. 52, 54, 57) o del Apsû (l. 53), etc.<sup>782</sup> En l. 51 se dice que el *imḫullu* ha soplado “desde el horizonte”, donde también algunos de los conjuros médicos analizados arriba situaban el origen del viento que acaba por infectar al paciente<sup>783</sup>. Posteriormente, en *Ludlul* III, Marduk se apiada de Šubši-mešrê-Šakkan y manda todos estos males, enumerados en el mismo orden que en *Ludlul* II, de vuelta a su lugar de origen<sup>784</sup>.

En otros textos el *imḫullu* aparece también enumerado como una enfermedad más, en paralelo con otros males y demonios. En un encantamiento médico es el “viento malvado” (en este caso, probablemente, *šār lemutti*, y no *imḫullu*), junto a un espectro, la causa del mal que aflige al paciente<sup>785</sup>:

101. *šār(im) lemutti(hul-tim) i-di-pan-ni-ma eṭem(gidim) ri-da-a-ti irtaddânni(uš<sup>mes</sup>-an-ni)*
102. *lu <na>-as-sa-ku e-šá-ku u dal-ḫa-ku ana di-ni-ku-nu šu-zi-ba-ni-ma la aḫ-ḫa-bil*

101. Contra mí ha soplado un viento malvado, un espectro perseguidor me ha venido persiguiendo:
102. estoy angustiado, desconcertado, confundido ante vuestro juicio. ¡Salvadme, no sea yo dañado!

<sup>781</sup> Se trata de una enfermedad inducida por brujería: véase Stol (1991/1992: 47).

<sup>782</sup> Sobre los motivos sobre el origen de los demonios, véase arriba p. 198 y ss.

<sup>783</sup> Véase especialmente *OECT* 5 23 en p. 310.

<sup>784</sup> *Ludlul* III 52 y ss., el *imḫullu* es mencionado en l. 69 (según la numeración de líneas de Annus y Lenzi (2010: 24-25)).

<sup>785</sup> *BAM* 323 [= *KAR* 184] 101-102, editado en Scurlock (2006: 305-307 n° 91) y, con comentarios, en Reiner (1995: 137-138 y n. 648). Pueden hallarse traducciones en Goodnick Westenholz (2000: 1182-1185) y Schwemer (Janowski y Schwemer, 2010: 123-128). Notas a líneas: L. 102 tanto Scurlock como Schwemer suponen que hay una palabra perdida tras *dinikunu*, pero no parece necesaria para la traducción.

El “viento malvado” es aquí un agente de enfermedad, mencionado al mismo que el “espectro perseguidor”. También lo es en el siguiente encantamiento médico dirigido a la tríada Ea, Šamaš y Marduk, donde aparece en paralelismo con el demonio *rābišu*, “avizor”, en una descripción muy similar a la del texto anterior<sup>786</sup>:

33. ʾšá-ar<sup>1</sup> pî(ka) lemnu(hul) i-di-pan-ni rābišu(maškim) lemnu(hul)

34. iššaknam(ʾgar<sup>1</sup>-nam)-ma irtaddānni(uš-uš-an-ni)

33-34. Ha soplado contra mí el viento malvado de la boca, el demonio “avizor” malvado ha sido colocado contra mí y me persigue.

Este *šār pî lemnu*, que quizá haya que interpretar como “maliciosa calumnia”<sup>787</sup>, es una suerte de demonio que persigue al enfermo. Ha de señalarse que la descripción del “viento malvado” como un demonio se halla limitada a los encantamientos: nunca aparece como tal en presagios médicos. Dado que, en los conjuros, el lenguaje connotativo predomina sobre el denotativo, es de suponer que el *imḫullu* no es propiamente un demonio, sino que se trata simplemente de una metáfora mediante la cual se describe el efecto de los demonios.

En otros textos con lenguaje altamente poético aparece, de hecho, el “viento malvado” para describir el “elemento sutil” que provoca la enfermedad<sup>788</sup>. Así, en un largo himno a Ištar procedente de las bibliotecas de Asurbanipal se describen los males que se ciernen sobre el orante como resultado del soplo del “aliento perverso de los dioses”<sup>789</sup>:

<sup>786</sup> LKA 86 o 33 - r 1 // LKA 88 r 5-6, editado por Scurlock (2006: 342 n° 115).

<sup>787</sup> La expresión *šār pî*, lit. “el aire de la boca”, no es común, y significa, en algunas de sus escasas ocurrencias, “mentira”: así ocurre en un documento judicial paleoasirio (KUG 14 15), donde uno de los litigantes califica la acusación de su adversario de *ša-ru ù ša-ar pî-k[à]*, lit. “viento y viento de tu boca”, i.e., “mentiras” (véase Michel, 2010: 370).

<sup>788</sup> Un ejemplo de este caso está contenido en un pasaje de la *Narración de la octava campaña de Sargón* (Mayer, 1983: 76 l. 102), donde se describe así el monte U’auš: *ētiq itēšu ina šibiṭ imḫulli zumuršu išabbiṭu ina da[nān eriyāt]i uqṭammū širūšu*, “quien cruza sus pasos, su cuerpo es lacerado por los golpes del viento malvado y por el ri[gor del invier]no se le quema la piel”.

<sup>789</sup> K.225+ (Lambert, 1960c: 50-55), véase la traducción de Foster (2005a: 606-610 §III.28). La tablilla ha sido limpiada después de la edición de Lambert, y los signos que han podido ser vistos en la fotografía están indicados con un asterisco. Notas a líneas: en L.152 la primera palabra ha sido leída siguiendo a von Soden (1971a: 49), lectura también aceptada en CAD R 3a; en L.153 la última palabra ha sido leída según CAD L 210a. Sobre la L.156, cf. el síntoma *mūdē(zu)-šū ul(nu) ú-ád-da* en *Sagig* XVI 11, XVII 73 (Heeßel, 2000: 172 y 202), ya atestiguada



151. *ina la ʔa-a-bi šār(im) ili(dingir) ma-ḫu-tiš tab-x-[šú]*  
 152. *ḫ[á]š-la šēpā(gir)-šú i-ra-ʔ-ú-pa qa-t[a-a-šú]*  
 153-154. *it-tab-ba-áš i-ra-tuš li-šá-an-šú et-g[u-rat] | i-siq ik-ri it-ta-at-ba-ka i-da-[a-šú]*  
 155-156. *am-lat ka-bat-ta-šú du-us-su eṭ-re-[et] | tab-ka uz-na-a-šú ul uʔ-a-di-ma mūdē(z[u\*-e])-šú*  
 157-158. *ṭē-em-šú ul ḫa-sis ma-ši ra-ma[n-šú] | ana mi-na-a im-ku-ú tu-am-mi-šú an-x-[o]*  
 159-160. *ina kar-ri u ma-li-i šu-um-ki i-tab-nak-[ki] | aḫ-zi qāt(šu)-su a-a iš-šá-al x [o]*
151. Con un viento malvado de los dioses [*lo has*] enloquecido:  
 152. están rotas sus piernas, tiemblan sus man[os],  
 153. se ha inflamado su pecho, tr[abada está] su lengua,  
 154. se ha estrechado y acortado, sus br[azos] se han distendido,  
 155. se han oscurecido sus entrañas, ha dismi[nuido] su virilidad,  
 156. le cuelgan las orejas y no reconoce a sus con[ocidos],  
 157. ha perdido su razón y olvidádose de sí m[ismo],  
 158. ¿en qué te ha despreciado, pues que lo has vuelto en [...]?  
 159. De luto y despeinado pronuncia de continuo tu nombre entre soll[ozos]:  
 160. ¡toma su mano, que no sea acusado [...]!

Ya arriba (p. 287 y ss.) se han analizado las consecuencias del soplo de este *šāru lā ṭābu*, imagen especular del “dulce aliento de los dioses” del que se habla más adelante (III.1), y el equivalente del *imḫullu* de *Ludlul*. Si el *šāru ṭābu* salva al orante en situaciones de necesidad, este “viento malvado” lo lleva al extremo de la miseria: lo enloquece (*maḫḫūtiš* [...], l. 151<sup>790</sup>) y le provoca toda suerte de males físicos. De la lista enumerada, sólo la inflamación del pecho (*irtu ḫabāšu*) y el oscurecimiento de las entrañas (*kabattu amālu*) tienen paralelos en el uso de los vientos por parte de los héroes en la épica. Lo que parece indicarse, sin embargo, es que el viento malvado es usado por los dioses para enviar desgracias a los hombres.

---

en un texto médico de Boğazköy (*KUB* 4 14 4, editado por Wilhelm (1994: 62-63), donde hay que leer *mu-dá-a-šú*, “sus conocidos<sup>1b</sup>” con *CAD* M/2 167a, a pesar del duplicado, que está sin duda corrupto). En la L. 158 la última palabra es sin duda un directivo en *-iš*; L. 159 el verbo está restaurado en *GAG*<sup>3</sup> §91g\*.

<sup>790</sup> No está claro el verbo que hay que reconstruir para esta línea. En *Enūma eliš* IV 88, se dice *maḫḫūtiš itemi ušanni ṭēnša*, lit. “se volvió como una extática, se le nublaron las mientes”, para describir la furia de Tiamtu. Esta descripción es reutilizada por Asarhadon para describir la locura de sus enemigos al ver su llegada, en lo que constituye una clara alusión a *Eē* (véase abajo p. 432). Fuera de estos dos contextos, la expresión *maḫḫūtiš alāku*, “volverse loco”, es usada en tres pasajes de Asurbanipal para describir el estado de los enemigos tras ser cubiertos por el terror de Aššur: véase A i 84 B i 80 (Borger, 1996: 20), A i 84 B i 80 (Borger, 1996: 20), E Stück 10 2 A i 84 B i 80 (Borger, 1996: 178) y *ITT* 159 (Borger, 1996: 287). Véase, sobre esta expresión, van der Mieroop (2010: 428 y n. 49). Mas ni *maḫḫūtiš emū* ni *maḫḫūtiš alāku* parecen poder reconstruirse en nuestro texto.

En todos estos textos el “viento malvado” es un viento que provoca la enfermedad. En *Enūma eliš*, sin embargo, es un bozal que Marduk coloca a Tiamtu para que esta mantenga las fauces abiertas, de modo que pueda ser llenada con el resto de los vientos. Ha de concluirse, pues, que se trata de otra innovación del poema babilónico.

#### II.3.2.3.2. ELABORACIONES ESOTÉRICAS EN COMENTARIOS

##### II.3.2.3.2.1. EL MIEMBRO DE MARDUK

Un famoso texto, que interpreta en clave cúltica los sucesos de *Enūma eliš* y las acciones del festival del *Akītu*, postula que Marduk acabó con Tiamtu “con su pene”<sup>791</sup>:

- o 18'. *šarru*(lugal) *ša ḫa-ri-ú ina li-is-ni i-pát-tu-u marduk*(<sup>d</sup>amar-utu)  
*šá ina ú-ša-ri-šú tú-amta<sup>1</sup>\* i[k-mu-ú]*
- o 18'. El rey que abre la vasija *ḫarû* durante la carrera es Marduk,  
que con su pene de[rrotó] a Tiamtu.

Este texto trata de relacionar sucesos míticos con los eventos cúlticos de la celebración del Año Nuevo, en particular con aquellos en los que participa el rey. Los sucesos míticos son, en ocasiones, identificables con el texto de *Enūma eliš* – a veces se puede incluso detectar la conexión de las anotaciones individuales de este comentario con otros comentarios a *Enūma eliš* más literales<sup>792</sup>. En otras ocasiones, empero, el *explanandum* mitológico parece proceder de otros poemas o de reinterpretaciones más o menos esotéricas de *Enūma eliš*: así, por ejemplo, se relaciona la ofrenda de un látigo al dios y al rey con la derrota de Enlil por parte de Nabû, y con la posterior ofrenda de las armas por parte de este último dios ante Marduk en el Esagila –tal mito, naturalmente, no

<sup>791</sup> K.3476 (CT 15 43-44), última edición en Livingstone (1989: 92-95 n° 37). Notas a líneas: L. o 18' en la copia de CT 15, la penúltima palabra lee UD SAL HI (Livingstone (1986: 122) lee *tú-amtu<sup>3</sup>*). Sin embargo, en su nueva edición (1989: 94) lee <sup>munus</sup>*ti-amtu*, sin especificar que se trate de una colación. La colación de la tablilla en 12/2011 arroja como lectura *tú-amta<sup>1</sup>*: el último signo es ligeramente aberrante. Por otra parte, son posibles otras restauraciones para el verbo del final, por ejemplo *i[k-bu-su]*, “pisoteó” (cf. *Ee* IV 118, 129) o *i[k-su-u]*, “ató” (cf. *Ee* IV 117), si bien *i[k-mu-ú]* es bastante común en *Ee* IV (por ejemplo en l. 122). Zgoll (2006: 59 n. 214) menciona otras propuestas de restauración, menos convincentes.

<sup>792</sup> Véase, por ejemplo, da Riva y Frahm (1999/2000: 171-174) sobre Mullissu como niñera de Marduk, descripción que aparece en la l. 7' de nuestro texto.

está documentado, y quizá haya que suponer que se trata de una reinterpretación de *Enūma eliš*, puesto que en tales reinterpretaciones Nabû asume en ocasiones el papel que en el texto “canónico” tenía Marduk<sup>793</sup>.

En nuestro caso, el suceso cúltico parece claro: uno de los rituales de la ceremonia del *Akītu* era, en efecto, la apertura de la vasija *ḫarū*<sup>794</sup> por parte del rey, como numerosos textos documentan<sup>795</sup>. En cambio, el suceso mítico no es, en principio, obvio, pues, como afirma Pomponio (1997: 74), «entre las armas con las que Marduk vence a Tiamtu no se cuenta su pene». ¿Es posible, quizá, que la clave resida en una reinterpretación de *ina šārīšu*, “con sus vientos”, como *ina ušarīšu*, “su pene”<sup>796</sup>?

La relación entre *explanandum* y el *explanans*, esto es, el *tertium comparationis* no resulta, en todo caso, obvio. Se ha defendido a veces que la derrota de Tiamtu por parte del pene de Marduk representaría un rito agrícola, dada la persistencia de la asociación del arado con el órgano masculino en Mesopotamia<sup>797</sup>. Esta explicación presenta el problema de que en el texto actual nada hace pensar en tal asociación; y de que se dejaría, además, sin explicar la relación entre *explanans* y *explanandum*<sup>798</sup>.

Tomando, sin embargo, la propuesta que se presenta aquí, las posibilidades de conectar ambas partes son mayores: debe tratarse de una asociación del rey abriendo la

<sup>793</sup> Véase Dirven (1997: 111-113) y Frahm (2010a: 18-20) sobre la sustitución de Marduk por Nabû como protagonista de los sucesos de *Ee*.

<sup>794</sup> Sobre el recipiente *ḫarū*, la fiesta llamada según el mismo, y su conexión con el dios Nabû, véase Pomponio (1978: 112-113) y Zgoll (2006: 34-37).

<sup>795</sup> Por ejemplo: (1) BM 121206 vi 27'-29' (Menzel, 1981: T 59-72 n° 35, será reeditado como SAA 20 52): <sup>du</sup>ḫa-ri-u ṛi<sup>1</sup>\*-pat\*-ṛti<sup>1</sup>\* (col. foto); (2) *KAR* 141 (ahora *KAR* 139+ r 8-9, próximamente SAA 20 29): <sup>du</sup>ḫa-ri-ú i-pát-ti; (3) *KAR* 146 iv<sup>1</sup> (“i”) 1' (Menzel, 1981: T 98-101 n° 45) [= SAA 20 19]: [o lug]al [<sup>du</sup>]ḫa-ri-[e ipatti]; etc. Nótese que la ceremonia que estos textos describen inmediatamente antes de la apertura de esta vasija es *kamānu ušarqad*, “lanzar tortas”, que en nuestro comentario es explicada inmediatamente después de la línea que se estudia aquí (SAA 3 37 19'): no cabe duda, por tanto, de que nuestro comentario se refiere a estos dos rituales concretos.

<sup>796</sup> Zgoll (2006: 59-60) propone corregir el texto en «ú» *šá-ri-šú*, pero no parece necesario ni justificado.

<sup>797</sup> Así Livingstone (1991), seguido por Annus (2002: 155-156).

<sup>798</sup> Parpola (1997: xci-xcii n. 114) ofrece una interpretación mucho más sofisticada. Según él, el pene de Marduk en el comentario sería Ištar, diosa asociada tradicionalmente al arco. El arco sería el elemento con que Marduk derrota a Tiamtu en *Ee*.

vasija con Marduk haciendo lo mismo con la boca de Tiamtu (IV 98) para hacer entrar a sus vientos. Al igual que Marduk hizo que Tiamtu abriera su boca haciendo uso del “viento malvado” (o “su miembro”), el rey abre la vasija *ḥarû*.

Finalmente, cabe mencionar que la carrera cúltica (*lismu*), que en nuestro comentario aparece como parte del ritual de apertura del *ḥarû*, no se menciona en ninguno de los textos que describen los eventos cúlticos del *Akītu*<sup>799</sup>. Dado, sin embargo, que en varios comentarios a *Enūma eliš* la carrera *lismu* aparece asociada con el viento que se lleva la sangre de Tiamtu tras su derrota ante Marduk (véase abajo II.4.2.2), y que no es éste el único punto de contacto entre los varios comentarios cúlticos, debe suponerse que la asociación de *lismu* y *ḥarû* es exclusiva de tales comentarios.

#### II.3.2.3.2.2. EL VIENTRE DE TIAMTU

Otro comentario, en este caso médico, tiene cierto interés para nuestro estudio debido a que cita una de las líneas de *Enūma eliš* estudiadas arriba. Se trata de un comentario a la serie médica de diagnósticos y pronósticos, la llamada por los mesopotámicos *Sagig* o *Sakkikû*. Esta serie, que consta de cuarenta tablillas divididas en seis subseries, está constituida en su mayor parte por presagios cuya prótasis contiene una descripción de los síntomas de todo tipo de enfermedades, y cuya apódosis contiene un diagnóstico (generalmente identificando a la deidad o demonio causante de la misma) y/o un pronóstico (“ese hombre morirá” o “vivirá”)<sup>800</sup>.

El presagio que nos ocupa aquí diagnostica la enfermedad de un paciente aquejado de dolores gástricos, afirmando que ha sido causada por Ištar, y pronostica su muerte. El

---

<sup>799</sup> Véase arriba n. 795.

<sup>800</sup> Sobre *Sagig*, véase Heeßel (2000), que contiene una larga descripción de la estructura de la serie y edita gran parte de la misma. Véanse también las recientes reflexiones de Böck (2009a: 391-398) sobre la naturaleza de la misma.

comentario a este pasaje trata de explicar la relación entre la prótasis del presagio y su apódosis recurriendo para ello a una línea de *Enūma eliš*<sup>801</sup>:

*Sagig* IV 10. *šumma*(diš) *nakkapti*(sag-ki)-šú *šabit*(dab)-*su-ma libbi*(šà) *libbi*(šà) *ištanassi*(gù-gù-si) *qāt*(šu) *eṭemmi*(gidim<sub>7</sub>) *ša-ne-e ištār*(<sup>d</sup>15) *imât*(gam) : *qāt*(šu) *eṭemmi*(gidim<sub>7</sub>) *irrak*(gíd)-*ma imât*(gam)

Comentario [*CT* 51 136] 13. *libbi*(šà) *libbi*(šà) *ištanassi*(gù-gù-s[i] *qāt*(šu) *eṭemmi*(gidim) ø (?)

14. [ø (?) š]á-né-e <sup>d</sup>15 *imât*(gam) *libbi*(šà) : *ištār*(<sup>d</sup>15) : *is-suk mul-mul* <sup>r</sup>ib<sup>1</sup>-*te-pi ka-r[as-sa]*

*Sagig* IV 10. Si está sufre cefalea y de continuo grita “¡mi vientre, mi vientre!”: mano de un espectro, emisario de Ištar: morirá. Variante: mano de un espectro: se alargará (su enfermedad) y morirá.

Comentario [*CT* 51 136] 13. De continuo grit[a] “¡mi vientre, mi vientre!”: [mano de un espectro,]

14. [e]misario de Ištar: morirá. “Mi vientre” = Ištar = “lanzó una flecha que hendió [su vi]entre”.

El comentario trata de explicar la relación entre prótasis y apódosis usando una cita de un texto literario, fenómeno frecuente en los comentarios babilónicos: así, se explica que la expresión de la prótasis “mi vientre” condiciona la aparición en la apódosis de la diosa Ištar, puesto que vientre y diosa aparecen relacionados en el pasaje que se cita. La sutil argumentación de nuestro comentarista no ha sido hasta ahora del todo entendida<sup>802</sup>: a continuación se ofrece otro intento de reconstruir los pasos del exegeta babilonio.

En nuestro texto, šÀ corresponde, naturalmente, a *karšu*, “vientre”<sup>803</sup>; mientras que <sup>d</sup>15, “Ištar”, está quizá reflejada en *mulmullu*, “la flecha”. Ha de notarse que la escritura de esta palabra, tal como figura en el comentario, sin terminación de caso (*mul-mul*), no se halla documentada en ningún manuscrito del pasaje de *Enūma eliš* IV 101<sup>804</sup>, y es inesperada: se trata quizá de una escritura deliberadamente ambigua, que puede tomarse

<sup>801</sup> *Sagig* IV 10, citado según el ms. *TDP* 2 pl. vi o 10 (Heeßel (2000: 141) contiene un listado del resto de los duplicados). La línea aparece también en la serie terapéutica (*BAM* 482 iv 47 // *AMT* 19/1 “o” 30). El comentario es *CT* 51 136 (BM 66965+) o 13-14. *SpTU* 1 30 (véase arriba n. 445), otro comentario a *Sagig* IV, parece no contener ninguna línea referida al presagio que nos ocupa. Notas a líneas: L 10 la expresión *libbi libbi šasû* Gtn es bastante común: véanse las referencias en *CAD* Š/2 165a. Por otro lado, se traduce el sintagma *šanê* <sup>d</sup>ištār siguiendo a Stol (1993: 6-7). Otros suponen que se trataría de la indicación de una variante textual: así, por ejemplo, Ritter (1965: 303) o Frahm (2011: 105).

<sup>802</sup> Para Frahm (2011: 105), «the gist of this commentarial entry is not completely clear», pero sugiere que la clave quizá resida en la asociación, documentada en algunos comentarios esotéricos, entre Ištar y Tiamtu. El principal problema de esta interpretación, a nuestro parecer, es el hecho de que Tiamtu no aparezca mencionada en la cita.

<sup>803</sup> Sobre la ecuación <sup>uz</sup>šà = *karšu*, véase *CAD* K 223a lexical section.

<sup>804</sup> K.3437+: *mul-mul-la* || K.5420c: *mul-mul-la* || *STT* 3: *mul-mu[l-(la) ib-t]e-pa* || *STT* 5 [...].

como MUL-MUL, “estrellas” (o “brillante”), relacionado quizá con el aspecto astral de Ištar<sup>805</sup>. Esta hipótesis encuentra apoyo en el hecho de que un texto religioso, que relaciona sucesos míticos e históricos con distintas fechas del calendario, pero que sólo ocasionalmente hace referencia a *Enūma eliš*<sup>806</sup>, cita esta misma línea<sup>807</sup>, también con la escritura *mul-mul*, en conexión a una reinterpretación astronómica de la lucha entre Marduk y Tiamtu que, situada en el firmamento, tendría lugar durante el mes de Ayyāru, el mes que la tradición mesopotámica asocia constantemente con la constelación *Zappu* (= MUL-MUL, *i.e.*, las Pléyades)<sup>808</sup>. De hecho, un texto astrológico afirma que las Pléyades son el arma de Marduk<sup>809</sup>:

mul-mul-la		<i>kakku</i> <sup>(giš)</sup> tukul) <i>ša qātī</i> (šū <sup>min</sup> ) <i>marduk</i> <sup>(d)</sup> amar-utu)
Pléyades		armas en manos de Marduk

El nuestro no es el único comentario que hace uso de datos astronómicos para explicar la asociación entre prótasis y apódosis. Otro comentario a *Sagig*, en este caso a la primera tablilla, contiene una explicación similar. Según la serie médica, la visión de un carro por parte del exorcista que va de camino a casa del paciente significaría que el paciente sufre de la “mano de Ištar”. El comentario justifica la relación entre prótasis y apódosis afirmando que la constelación llamada por los babilonios “el Carro” está estrechamente relacionada con Venus, el planeta de Ištar. En este caso el comentario no

<sup>805</sup> Inana es llamada mul-mul(-lu) “brillante”, en varios himnos sumerios, véase Bruschweiler (1987: 150). Es posible quizá también interpretar la escritura como “las dos estrellas”, y relacionarlo con las dos apariciones de Venus, la matutina y la vespertina; o leer *zappu*<sup>(mul)</sup>, “Pléyades”, quizá en su carácter matutino relacionadas con Venus.

<sup>806</sup> No puede considerarse en ningún caso, según Frahm (2011: 116), que se trate de un comentario cúltilo a *Ee*.

<sup>807</sup> BM 55466+ o 1' [*kakku*<sup>(giš)</sup>tukul) *dan*]-*nu šá qātī*(šū<sup>min</sup>)-šú *mul-mul is-suk*<sup>(SI)</sup>-*ma i[b-te-pi ka-ras-sa]*, “[la pode]rosa arma de sus manos, lanzó una flecha que *b[endió su vientre]*” (*STC* 2 pl. lxvii-lxxii, foto en *JCS* 56 [2004] p. 106; con varios duplicados inéditos, en preparación para publicación por F. Reynolds, véase provisionalmente Reynolds (1999)). Se sigue en la lectura de la línea la propuesta de Landsberger (1923: 72-73).

<sup>808</sup> Sobre la asociación entre el mes de Ayyāru y las Pléyades, véase por ejemplo Horowitz (1998: 160).

<sup>809</sup> 5R 46 n° 1 l. 26 (Weidner, 1915: 52), texto mencionado ya por Langdon (1923: 131) y Landsberger (1923: 45) en conexión con *Enūma eliš*.

recurre a una cita literaria para justificar tal asociación, sino a una sofisticadísima operación de etimografía<sup>810</sup>.

La cita de *Enūma eliš* puso las cosas más fáciles a nuestro exegeta. “El vientre” e “Ištar” están relacionados en el presagio, afirma el comentarista, como (o “porque”) ya lo están en *Enūma eliš*. Podría traducirse parafrásticamente la lacónica ecuación de nuestro comentario (ŠA : <sup>d</sup>15 : *issuk mulmul ištepi karassa*) como “(la expresión de la prótasis) ‘mi vientre’ (provoca que en la apódosis aparezca ‘el emisario de) Ištar’, (como prueba el hecho de que ambos términos, vientre e Ištar, aparezcan relacionados en el siguiente pasaje): ‘lanzó una flecha (*mulmul*, que equivale a ‘Ištar’) que hendió sus entrañas (*karšu*, que equivale a ‘vientre’)”.

#### II.3.2.4. RECAPITULACIÓN: LA TEOMAQUIA EN *ENŪMA ELIŠ*

La forma que la teomaquia presenta en *Enūma eliš*, como se ha intentado demostrar en estas páginas, es ciertamente peculiar. En lugar de enviar los vientos sobre el exterior del enemigo, cegándolo o deteniéndolo de algún otro modo, Marduk los dirige al interior de Tiamtu, inmovilizándola. Se ha dicho que las peculiaridades de la descripción de la derrota de Tiamtu por parte de Marduk se deben al hecho de que la primera no aparezca completamente antropomorfizada en *Enūma eliš*<sup>811</sup>: así, Reiner propuso que, haciendo uso de los vientos, Marduk pretende crear una marejada para “perturbar” a Tiamtu<sup>812</sup>. Aunque la descripción de la batalla no parece presentar tintes meteorológicos, y Tiamtu es afectada por los vientos de Marduk de igual modo que el paciente de los textos médicos, lo cierto

<sup>810</sup> Véanse la ingeniosa interpretación del comentario por parte de George (1991a: 161), y las reflexiones de Frahm (2011: 80-81) sobre el mismo.

<sup>811</sup> Sobre la incompleta antropomorfización de Tiamtu en *Ee*, véase por ejemplo Lambert (1994c: 104): «Tiāmat is not uniform in the Epic of Creation. At times she is presented as a solid-bodied monster, at other times as a mass of water. The author is conflating two traditions. Berossus combined the two traditions more systematically: he presents Tiāmat advancing against Marduk as a woman yet at the same moment as a body of water so that monsters are swimming inside her!». Véase también Wiggermann (1992a: 163) sobre las diferentes partes del cuerpo de Tiamtu nombradas en *Ee*.

<sup>812</sup> «The winds which accompanied Marduk were intended to throw waves, for Tiamat is the sea: the text says “to disturb the bosom of Tiamat”» (Reiner, 1985: 63-64).

es que la antromorfización de Tiamtu no alcanza nunca en *Enūma eliš* el nivel de otros monstruos en otros poemas, como Anzû en el texto homónimo. Así, mientras que en *Anzû* los vientos enviados por Ninurta tienen un objetivo claro – las plumas del ave –, los de Marduk en *Enūma eliš* se enfrentan a un enemigo casi informe, sólo parcialmente morfologizado. Esta situación recuerda poderosamente al préstamo más conspicuo de *Anzû* en *Enūma eliš*, estudiado abajo (II.4): el del viento que, tras la batalla, se lleva en *Anzû* las plumas del ave para llevar las albricias a los dioses, y que en *Enūma eliš* aparece llevándose la sangre de Tiamtu. En este caso el autor de *Enūma eliš* se ve obligado a modificar el motivo debido a la ausencia de plumas en el cuerpo de Tiamtu, y a adaptarlo a la descripción de la misma: la sangre es, en efecto, el líquido – elemento por antonomasia de Tiamtu – más apropiado para dar testimonio de la muerte de alguien<sup>813</sup>. De igual modo, la carencia de plumas de Tiamtu obliga a modificar el motivo de los vientos arrancando las plumas del enemigo, plumas que eran en *Anzû* la clave de la derrota del monstruo, y obliga a introducir una descripción novedosa.

El carácter acuático de Tiamtu no parece manifestarse en el modo en que actúan los vientos. Creemos, sin embargo, que este carácter es clave en la maldición que se ha estudiado: resulta difícil imaginar otro motivo para la asociación de Marduk con la enfermedad *aganutillû* (glosada como *māli mê*, “la que llena de agua”, ya desde época paleobabilónica) que no sea el hecho de que Tiamtu, el mar, es derrotada a sus manos. La derrota de Tiamtu convierte a Marduk en el encargado del *aganutillû*: esto parece quedar confirmado por la cita de nuestro pasaje de *Enūma eliš* para describir el *aganutillû* en una inscripción de Marduk-nādin-aḫḫē.

La contenida en la estela de este rey es, como se ha dicho, la alusión directa a *Enūma eliš* más antigua que se conoce. Es significativo, sin embargo, que cuando la maldición del *aganutillû* aparece por primera vez en un *kudurru*, durante el reinado del

---

<sup>813</sup> Véase abajo, II.4.2.



soberano casita Meli-Šipak (1186-1172 a.C.), sea ésta atribuida a Sîn, mientras que a Marduk se le atribuyen maldiciones más genéricas<sup>814</sup>. De hecho, en época casita Marduk aparece muy frecuentemente en fórmulas de maldición de *kudurrus* relacionado con males genéricos (como muerte<sup>815</sup>, mal<sup>816</sup> o hambre)<sup>817</sup>. Es con el hijo y sucesor de Meli-Šipak, Merodak-Baladán I (1171-1159), cuando Marduk empieza a ser asociado con el *aganutillû*, mas todavía no de modo sistemático: se conoce al menos un caso en que el *aganutillû* se asocia con una multiplicidad de dioses<sup>818</sup>. En la siguiente dinastía, la segunda de Isin, aparece Marduk asociado ya sistemáticamente al *aganutillû*: con Enlil-nādin-apli (1103-1100)<sup>819</sup>, sucesor de Nabucodonosor I, y con Marduk-nādin-aḥḥē (1099-1082)<sup>820</sup>, tío y sucesor del segundo y hermano del primero.

Se ha aceptado generalmente que el mitema del combate del dios de la tempestad con el mar es ajeno a Mesopotamia, e importado desde el oeste en algún momento de la época casita<sup>821</sup>. Atendiendo a la fórmula de maldición que nos ocupa, este período puede quizá establecerse en las postrimerías de la dinastía casita y los comienzos de la de Isin II.

<sup>814</sup> Por ejemplo, *MDP 2 109 vi 33-40* (*bubūta šērtašu rabūta limmissū-ma ina naṭāl kammālī tiriṣ qāti u lā epēri sūq ālišu lissabbur*, “¡que imponga sobre él su gran castigo, el hambre, y que vague por las calles de su ciudad a la vista de sus enemigos, pidiendo, mas sin obtener, comida!”), véase *CAD K 125a*).

<sup>815</sup> *MDP 2 86 iii 31-35* (*napištašu kīma mē libbuk*, “¡que derrame su vida como agua!”), de Nazi-Maruttaš (r. 1307-1282), donde quizá pueda verse un precursor del *aganutillû*.

<sup>816</sup> *BBSt 4 iii 13* (*ina lemutti lirdišu*, “¡que lo persiga con mal!”), de Meli-Šipak (r. 1186-1172). Nótese que *4R<sup>2</sup> 12 r 32* y ss no menciona a Marduk, sino a Enlil (<sup>d+</sup> e n-lil), *pace* Steymans (1996: 56).

<sup>817</sup> Antes del período casita, su presencia entre los dioses convocados a maldecir al que dañe la inscripción es más esporádica: véase Leick (1976: 66) y Sommerfeld (1982: 77), quienes llaman la atención sobre el hecho de que, a pesar del destacado papel de Marduk en el prólogo del *Código de Hammurapi*, éste no aparezca entre los dioses invocados en la sección de maldiciones.

<sup>818</sup> *MDP 6 n° 10*, véase arriba p. 317.

<sup>819</sup> Sobre los *kudurrus* de este rey en que Marduk se asocia al *aganutillû*, véase arriba n. 753. Sobre el reinado de Enlil-nādin-apli, véase Brinkman (1968: 116-118) y Frame (1995: 36).

<sup>820</sup> Sobre el *aganutillû* en sus *kudurrus*, véase n. 752. Sobre su reinado, véase Brinkman (1968: 119-130) y Frame (1995: 38).

<sup>821</sup> Véanse los estudios clásicos de Jacobsen (1968: 107b *et passim*) y Durand (1993). Este último autor afirma que el mitema es de origen amorreo, y aparece por primera vez en Mesopotamia en época casita: este supuesto origen amorreo fue puesto en duda por Lambert (1994c: 111-113), quien cree que tanto el mito amorreo como el mesopotámico «descended from a common prehistoric tradition spread very widely from the Indus Valley to the Aegean, and that borrowing from the known Syrian tradition into the Babylonian world is not proven or probable».

Es difícil determinar si la epopeya de *Enūma eliš* existía ya en este período: el *terminus ante quem* es, naturalmente, el reinado de Marduk-nādin-aḫḫē, donde se ha hallado la alusión más antigua conocida. Se ha indicado arriba (II.2.1.2.1) que algunos de las peculiaridades del dios Marduk en *Enūma eliš* pueden hallarse ya en época paleobabilónica: su carácter de conquistador del mar lo adquiere, con probabilidad, en el s. XII a.C. Según se ha dicho (II.2.1.2.1), la opinión más común sitúa la composición de *Enūma eliš* precisamente durante el reinado de Nabucodonosor I (r. 1125-1104). Nuestro estudio apoya la idea de que las numerosas tradiciones que acabarán por formar *Enūma eliš* se están coagulando a marchas forzadas en el siglo de este monarca, aunque no permite confirmarlo o desmentirlo como el responsable de su redacción final.

### II.3.3 RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES: EL MODO DE EMPLEO DE LOS VIENTOS

Tras el análisis de los pasajes de los poemas épicos en los que el héroe usa el viento para derrotar a su enemigo queda claro que hay, al menos, un patrón reconocible en todos ellos: el uso de los vientos tiene como objetivo inmovilizar al enemigo, facilitando así al héroe el empleo de armas más contundentes para acabar con él.

La manera en que los vientos consiguen esta inmovilidad es, generalmente, despojando al enemigo de su visibilidad gracias a la tiniebla que su soplo provoca. El primer texto en que esta peculiar táctica de combate es reconocible es el *Gilgameš* mediobabilónico, donde Šamaš inmoviliza a Humbaba de este modo. El mito de *Labbu*, que suponemos originario del segundo milenio, también hace uso de los vientos para alzar una tiniebla, como también ocurre, *mutatis mutandis*, en *Erra e Išum*. Se ha propuesto arriba que, en las *historiolae* de algunos encantamientos acadios usados para el tratamiento de enfermedades oculares, puede hallarse un paralelo muy cercano a esta visión, puesto que la “tiniebla” que cubre los ojos del enfermo se achaca al haber sido éstos infectados por el soplo del viento. Se ha concluido también que las descripciones de cómo las corrientes de

aire actúan en estos casos son más bien vagas, y no especifican la forma exacta en que los vientos han de provocar la ceguera al enemigo del héroe.

Quizá por esto, en *Anzû* esta forma de combate resulta ineficaz. Mientras que, en la versión de Sultantepe – una creación de nuevo cuño, que narra el combate entre Ninurta y Anzû reutilizando motivos tradicionales – Ninurta logra confundir a Anzû mediante el uso de la tiniebla, en la versión representada por las recensiones de *Bīn šar dadmē* y los dos manuscritos paleobabilónicos de Susa esta estrategia resulta ineficaz, y Ninurta ha de recurrir – por consejo de Ea – a una mucho más refinada, para compensar el enorme poder que al ave Anzû confiere la posesión de la Tablilla de los Destinos – tablilla que, significativamente, no es nombrada en la versión de Sultantepe.

Una forma diferente de empleo de los vientos es la que se da en el *Poema de la Creación*. En la teomaquia de este texto, Marduk usa también los vientos para inmovilizar a Tiamtu, mas la forma exacta en que lo logra es ciertamente peculiar: los vientos no actúan aquí en el exterior del enemigo, sino en su interior, y su descripción presenta en consecuencia numerosos puntos de contacto con conjuros médicos acadios contra el meteorismo. Se trata aquí probablemente de otra innovación en el camino iniciado por el poema de *Anzû*, que es probablemente el hipotexto más directo de la teomaquia de *Enūma eliš*. Ya Ninurta en ese poema descubrió la ineficacia del modo tradicional del uso de los vientos contra un enemigo capaz de contrarrestar su ataque mediante el simple poder que a su palabra confiere la Tablilla de los Destinos. De igual manera, Marduk, para derrotar a Tiamtu, debe primero enmudecerla, llenándole la boca con el “viento malvado”, a modo de mordaza. Es posible, además, que esta acción interna de los vientos tenga una motivación cosmogónica: pues, a diferencia de lo que ocurre con otros enemigos en la épica, el cadáver de Tiamtu es usado por Marduk, después de la batalla, para crear el mundo. El que los vientos estuvieran aún llenando el cuerpo de Tiamtu resultó de cierta ayuda para la configuración del universo: pues ocuparon el espacio intermedio que resultó de la división de Tiamtu en dos mitades “como una mojama”.

En definitiva, partiendo de un examen filológico básico para tratar de establecer con exactitud el sentido de cada texto, se ha tratado por extenso la cuestión de los orígenes de la descripción de la teomaquia en cada uno de los poemas. En algunos casos se han ofrecido nuevas interpretaciones (así, para *Enūma eliš* o *Anzû*), en otros el estado fragmentario del texto nos ha impedido incluirlo en nuestra panorámica – el caso más conspicuo de esto es quizá el de *Lugale*. El análisis pormenorizado de cada uno de los poemas ha intentado, por un lado, descubrir lo peculiar de cada uno y, por el otro, estudiar lo que de común con el resto presenta. Se ha intentado mostrar que, para todos los poemas, un análisis intertextual, esto es, incluyendo textos independientes pero indudablemente relacionados, no sólo ayuda a comprender los textos, sino que también enriquece con mucho nuestra lectura de los mismos, descubriendo matices que, de otro modo, pasarían desapercibidos.

En la sección que sigue, la final de este capítulo, se estudia la última etapa de la vida de nuestras armas-viento: su empleo como nuncios de la victoria del héroe.

## II.4 EL VIENTO DESPUÉS DE LA BATALLA

- II.4.1 *Anzû*
- II.4.2 *Enūma eliš*
  - II.4.2.1. El viento del norte
  - II.4.2.2. Interpretaciones esotéricas
- II.4.3 El *Anzû* de Sultantepe
- II.4.4 Otros paralelos
- II.4.5 Recapitulación y conclusiones: el viento después de la batalla

---

*Sobre las alas del viento pongo mis saludos  
cuando hacia mi amado sopla con el calor del día;  
sólo pido que recuerde el día de su partida,  
cuando hicimos un pacto de amor junto al manzano.*

Yehudá Haleví

En las tres primeras secciones de este capítulo se ha estudiado el motivo de los vientos como armas del héroe de modo cronológico: primero, se han analizado los pasajes que relatan su génesis; segundo, los que se ocupan de su descripción; finalmente, los que narran su uso en el combate. Se pasa ahora, siguiendo este mismo orden, a examinar la última de las apariciones del viento en los poemas épicos: acabada la batalla, y muerto el enemigo, el héroe lo emplea para transportar despojos de su cadáver que den fe de su derrota a los dioses que se quedaron en sus santuarios cuando el guerrero partió para el combate. El vencedor pone sus saludos sobre el viento, como Haleví en el poema que encabeza este apartado, para que éste los lleve al resto de los dioses.

Se trata del epílogo del combate, de la primera acción que el héroe lleva a cabo una vez derrotado el enemigo: *Anzû* describe cómo, en este punto, Ninurta utiliza los vientos para enviar plumas del ave derrotada a los dioses, que aguardan, temerosos e impacientes, las nuevas en el templo del Ekur. De forma similar, en *Enūma eliš*, Marduk usa el viento del norte para enviar al resto de divinidades la sangre de Tiamtu, testigo inequívoco de su victoria. En estos pasajes, el envío de los testimonios de la derrota del enemigo es designado mediante el verbo acadio *p/bussuru*, que en general tiene el sentido de “llevar buenas noticias”, como su pariente castellano *albricias*.

Hasta ahora, en el estudio sinóptico de los motivos compartidos por los poemas épicos mesopotámicos se han observado patrones que sugieren que la evolución de unos provocó los cambios de otros, como si de un ecosistema se tratara. Aunque en algunos casos es posible percibir una relación especialmente estrecha – así, por ejemplo, la existente entre las listas de vientos de las varias recensiones de *Atramḫasīs* y las de las diversas versiones de *Gilgameš* –, en general no es posible detectar el texto específico donde se originó aquella innovación que terminaría por extenderse al resto. En varios casos se tiene la impresión de hallarse ante una evolución en bloque, donde varios poemas, más o menos contemporáneos, presentan al mismo tiempo una innovación, ausente en textos anteriores.

El motivo que se estudia en este capítulo tiene, en comparación con los anteriores, un patrón de distribución más bien extraño. Pues, aunque puede hallarse una suerte de predecesor del mismo en poemas como *Gilgameš*, no toma su forma definitiva hasta el poema de *Anzû*, y en esa forma se transmite, sin más intermediarios, al *Poema de la Creación*. En las páginas que siguen se estudia, en primer lugar, el poema *Anzû* (II.4.1), donde Ninurta usa los vientos para transportar las alas de Anzû. En segundo, se examina *Enūma eliš* (II.4.2): aquí, Marduk usa el viento del norte para transportar la sangre de Tiamtu. Posteriormente, se estudiará la versión de *Anzû* conservada en dos tablillas de Sultantepe (II.4.3): el que ésta se estudie en este lugar se justifica por el hecho de que, en el motivo que se analiza, la influencia del *Poema de la Creación* es mucho más notable que la de las otras versiones de *Anzû*. Finalmente, se pasa revista a otros paralelos, en textos épicos y de otro tipo, en los que los guerreros envían a sus soberanos noticias del campo de batalla sirviéndose de despojos del enemigo (II.4.4). Cierran el capítulo unas consideraciones generales (II.4.5).

## II.4.1 ANZÛ

En el poema de *Anzû*, este ave se halla protegida por un poder sin rival gracias al robo de la Tablilla de los Destinos. Varios dioses rehúsan presentar batalla al ave para recuperar el poderoso artilugio de sus garras. Finalmente, los dioses depositan sus esperanzas en Ninurta, a quien espolean de este modo en la versión paleobabilónica del poema<sup>822</sup>:

69. *šu-ri-iḫ na-ap-ša-<sup>1</sup>as<sup>1</sup>-sú an-za-am ku-mu-ma*

70. *ša-ru kap-pí a-na bu-sú-ra-tim li-ib-lu-nim*

71. *mu-ti-iš é-kur a-na še-er a-bi-<sup>1</sup>ka<sup>1</sup>*

72. *ša-ru kap-pí a-na bu-sú-ra-tim li-ib-lu-nim*

69. »¡Acaba con él, derriba a Anzû!

70. »¡Que los vientos nos traigan sus alas como nuncio de la buena nueva!

71. »¡Que hacia el Ekur, junto a tu padre Enlil,

72. »los vientos nos traigan sus alas como nuncio de la buena nueva!«.

Este deseo repetido marca el clímax del discurso de Dingirmah a su hijo Ninurta, con el que intenta incitarle a dirigirse a la batalla. Este bello ejemplo de paralelismo<sup>823</sup> falta en la versión del primer milenio, donde por lo demás el discurso es del todo semejante a la versión paleobabilónica, aunque aparece repetido varias veces a lo largo del poema<sup>824</sup>.

Por otro lado, la del primer milenio, la llamada *Bīn šar dadmē*, es la única versión que conserva el cumplimiento de este deseo: aparece al principio de la tercera tablilla,

<sup>822</sup> *Anzû* PB II 63-72. Notas a líneas: en l. 71 se interpreta *mu-ti-iš*, siguiendo a Wilcke (2010), como *muttiš*, “hacia” (véase *CAD* M/2 313a). Cabe también enmendarlo a *bi<sup>1</sup>-ti-iš*, “al templo”; o bien entenderlo como “a (mi) marido” (obsérvese que es Dingirmah quien habla) o “al guerrero (Enlil)”. En la versión *Anzû* BE, sin embargo, en la línea 136 el ms. *LKA* 1 presenta *mu-tiš* (otros mss. *bi-tu-uš* y *é-tu-uš*), pero con Adad como hablante, lo que impide entender “(mi) marido”.

<sup>823</sup> La l. 71 ha de leerse junto a la 72, no junto a la 70: se trata del tipo de paralelismo en el que el segundo miembro alarga y explicita el contenido del primero.

<sup>824</sup> *Anzû* BE II 18 = 114 = 136. La evolución de estas líneas es un buen ejemplo de la evolución del poema de *Anzû* desde su versión paleobabilónica hacia las del primer milenio: como indica Cooper (1977: 509), «[t]he OB version chose to phrase similar ideas differently in different contexts, whereas the SB text conflates and homogenizes, albeit artfully, producing a text in which subtly different expressions become monotonously identical». Esta cuestión fue reevaluada por Vogelzang (1986), quien concluyó que la evolución del poema en el primer milenio obedece a motivaciones mucho más complejas que las propuestas por Cooper.

inmediatamente después del texto que se ha estudiado arriba (p. 283 y ss.). Derrotado Anzû, Ninurta procede a llevar a cabo las órdenes de los dioses<sup>825</sup>:

20. *ir-ḫi-iš ina\* qé-reb ḫur-sa-a-ni lem-na an-za-a i-nar-ma*  
 21. *gar-ra-du ninurta<sup>d</sup> maš<sup>d</sup> tuppi(dub) šimāti(nam<sup>mes</sup>) ilī(dingir-dingir) qa-tuš-šú ut-tir*  
 22-23. *ana it-ti šá bu-us-ra-ti-šú | kap-pi an-zi-i ú-bil šá-a-ru (|| [im<sup>m</sup>]<sup>es</sup>)*  
 24. *i-mur-ma it-ta-šú<sup>d</sup> da-gan iḫ-du*  
 25. *is-si-ma nap-ḫar ilī(dingir<sup>mes</sup>) ḫa-diš i-zak-kar*

20. Lo inundó en las campiñas de los montes, ¡acabó con el malvado Anzû!  
 21. El héroe Ninurta tomó de nuevo en su poder la Tablilla de los Destinos de los dioses.  
 22-23. Como símbolo de la buena nueva | los vientos se llevaron las alas de Anzû.  
 24. Cuando Dagan vio su buena nueva, se regocijó,  
 25. alegremente gritó a todos los dioses con estas palabras: (...).

De nuevo los vientos son los encargados de llevar las alas de Anzû. El verbo parece ser singular (*ú-bil*) en el único de los dos manuscritos conocidos del pasaje que conserva el verbo<sup>826</sup>. A pesar de ello, parece preferible interpretar que se trata de un plural. Esto queda claro a la luz del otro manuscrito conocido, procedente de las bibliotecas de Asurbanipal, y que conserva un determinativo de plural al final de la línea<sup>827</sup>. La escritura *ú-bil* debe, por tanto, representar un plural *ubilū*: escrituras de este tipo están bien documentadas en otros textos de esta época<sup>828</sup>.

Los vientos llevan, pues, a los dioses las noticias de la muerte de Anzû. Como se ha estudiado arriba (II.3.1.2), Ea había dado instrucciones a Ninurta de usar los vientos para arrancar plumas de las alas del ave. Que al final de su discurso ordene a Ninurta usar, de nuevo, los vientos para llevar, de nuevo, las alas como nuncio de su victoria, obedece sin duda al deseo del dios Ea de conocer de primera mano si la estrategia ideada por él ha funcionado o no. Los vientos, de un lado, y las alas, del otro, habrán de darle noticia cierta de la suerte del combate.

<sup>825</sup> *Anzû* BE III 20-25.

<sup>826</sup> Se trata del manuscrito GM 1, editado por Saggs (1986).

<sup>827</sup> K.7923+ (*CT* 46 42+ Lambert (1980b: 82), véase la foto *CDLI* n° P285849): [... *bu-us-ra-ti*]-i | [... *im<sup>m</sup>*]<sup>es</sup>.

<sup>828</sup> Sobre este tipo de ortografías “defectivas” en textos NA, véase Parpola (1972: 23-24 *ad* 15). Sobre el uso de verbos morfológicamente en singular para representar plurales en textos literarios babilónicos, véase Mayer (1992: 38-39 n. 18).



Ha de tenerse en cuenta, además, que el envío de las alas de Anzû al templo del Ekur es, como se ha reconocido numerosas veces, una etiología, que trataría de explicar la presencia de figuras del ave Anzû a la entrada de los templos mesopotámicos<sup>829</sup>. El carácter etiológico del motivo es aún más claro en la versión del mito de *Anzû* procedente de Sultantepe (véase abajo II.4.3), pero aparece ya, sin lugar a dudas, en la versión que se estudia aquí.

En suma, el motivo del uso por parte del héroe de los vientos para enviar una prueba de la derrota del enemigo al resto de los dioses encaja tan bien en el mito de *Anzû* que invita a suponer que su origen es precisamente este poema. Aunque el envío de un testimonio de la muerte del rival aparece ya en varias versiones paleobabilónicas de *Gilgameš* (II.4.4), en las mismas los vientos no tienen ningún papel, y lo que se envía no es, *stricto sensu*, un miembro del cadáver del enemigo. Es la combinación de vientos y cadáver la que da forma a este motivo, y la que habrá de transmitirse, en primer lugar, a *Enūma eliš* y, posteriormente, a varios otros textos.

#### II.4.2 *ENŪMA ELIŠ*

Cuando, en la primera parte de la cuarta tablilla de *Enūma eliš*, Marduk se dispone a marchar al combate, los dioses intentan infundirle ánimos proclamándolo rey de todos ellos: “llenos de júbilo celebraban: ‘¡Marduk es el rey!’” (IV 28). Proceden, a continuación,

---

<sup>829</sup> Sobre el carácter etiológico del pasaje de *Anzû*, véase Hruša (1975: 77-78), Wiggermann (1992a: 146 y 159), Pongratz-Leisten (1995: 554-555).

a conferirle los atributos propios de la soberanía (el cetro, el trono y el báculo)<sup>830</sup>, y a éstos añaden la característica maza de Marduk (IV 29-30). Le exhortan entonces así<sup>831</sup>:

31. *a-lik-ma šá ti-amti nap-ša-tuš pu-ru-ʾ-ma*  
 32. *ša-a-ru da-mi-ša a-na bu-us-ra-tum li-bil-lu-ni*  
 31. «Ve y corta la garganta de Tiamtu,  
 32. »y que los vientos nos traigan su sangre como nuncio de la buena nueva».

Con estas líneas los dioses “determinan el destino” de Marduk (IV 33), esto es, le asignan su función, la de rey de los dioses. Que estas dos líneas eran populares en la Antigüedad lo atestigua el hecho de que se haga alusión a ellas en numerosas inscripciones reales de Sennaquerib, Asarhadon y otros monarcas<sup>832</sup>. Esto no obstante, el sentido de las mismas es difícil. Que los vientos puedan transportar la sangre es, ha de admitirse, difícil de concebir.

Esta extraña demanda de los dioses ha de explicarse atendiendo al hipotexto: como se ha expuesto, el envío de las alas de Anzû por parte de los vientos es una consecuencia lógica del combate, ya que Ninurta había hecho uso de ellos en primer lugar para arrancar las alas del ave. Al variar la naturaleza del enemigo, varía también el despojo que los vientos han de transportar para ganar las albricias. Sobre esto se volverá al final de esta sección.

Se presenta en partitura la línea 32 para tratar, a continuación, la cuestión al detalle:

<i>CT</i> 13 14 o 32	<i>ša-a-ru da-mi-ša a-na bu-us-ra-tum li-bil-lu-ni</i>
<i>KAR</i> 316+ 16'	[šá]-a-ru da-mi-ša ana bu-us-r[a-ti li-bil-lu-ni]
<i>STT</i> 3 o 32	im <sup>meš</sup> da-mi-ša a-na bu-zu-ra-ti li-bil-lu- <sup>r</sup> ni <sup>ʾ</sup>
<i>STT</i> 5 o 10'	[o o o o a-n]a bu-zu-ra-ti li-bil-lu-ni

Los dioses solicitan a Marduk que use “los vientos” (*ša-a-ru* || IM<sup>meš</sup>) para llevarles la buena nueva: también en *Anzû*, en efecto, se habla de “los vientos” (II.4.1). Sin embargo, cuando, acabado el combate y derrotada Tiamtu con la ayuda de los vientos (II.3.2),

<sup>830</sup> Sobre la simbología de la coronación de Marduk en *Enūma eliš*, véase Maul (1999: 208).

<sup>831</sup> *Ee* IV 31-32. Un análisis sintáctico de este pasaje, seguido aquí, puede hallarse en Metzler (2002a: 447-448).

<sup>832</sup> Véase Weisberg (1991: 256-261) y, sobre todo, Weissert (1997: 194) sobre las referencias a *Enūma eliš* IV en las inscripciones sargónicas.

Marduk se dispone a llevar a cabo este encargo, las acciones que realiza no se corresponden completamente con las órdenes recibidas. En efecto, es ahora “el viento del norte” quien se lleva no ya la sangre, sino “las venas” de Tiamtu<sup>833</sup>:

129. *ik-bu-us-ma be-lum šá ti-a-ma-tum i-šid-sa*  
 130. *i-na mi-ṭi-šu la pa-di-i ú-lat-ti muḥ-ba*  
 131. *ú-par-ri-<sup>2</sup>-ma uš-lat da-mi-šá*  
 132. *ša-a-ru il-ta-nu a-na bu-us-rat||ra-ti uš-ta-bil*  
 133. *i-mu-ru-ma ab-bu-šu iḥ-du-ú i-ri-šu*  
 134. *igišé(igi-sá-e) šul-ma-ni ú-šá-bi-lu šu-nu ana šá-a-šu*

129. Bel colocó su pie en la base de Tiamtu,  
 130. y con su inmisericorde maza le partió el cráneo.  
 131. Cortó sus venas de sangre,  
 132. e hizo que el viento del norte se las llevara como símbolo de la buena nueva.  
 133. Cuando sus padres los dioses lo vieron se alegraron y exultaron;  
 134. regalos y presentes hicieron llegar ellos a él.

Dos son, pues, las diferencias entre la acción que realiza Marduk y la que los dioses le habían encargado: se trata del “viento del norte”, y ya no de los “vientos”; y éste se lleva las “venas de sangre” (*ušlāt dāmīša*) de Tiamtu, no ya su “sangre” (*dāmīša*). A continuación se ofrece una partitura de la l. 132, después se tratan de explicar ambas cuestiones.

- |                        |   |
|------------------------|---|
| <i>CT 13 15 r 17'.</i> | <i>ša-a-ru il-ta-nu a-na bu-us-rat uš-ta-bil</i>  |
| <i>STT 3 r 59.</i>     | <i>[o<sup>im</sup>si-s]á a-<sup>r</sup>na bu-zu<sup>1</sup>-ra-t[i<sup>2</sup>] uš-ta-bil</i> |
| <i>STT 5 r 34'.</i>    | <i>[o o o a-n]a bu-<sup>r</sup>zu-ra<sup>1</sup>-ti uš-ta-bil</i>                             |
| <i>STT 8+ 12'.</i>     | <i>[o]<sup>im</sup>si-[s]á a-na bu-<sup>r</sup>zu<sup>1</sup>-ra-tú uš-[ta-bil]</i>           |

Parece seguro partir de la premisa de que nuestro pasaje es un hipertexto claro y directo del pasaje de *Anzû*, sin que puedan notarse la interferencia de otros hipotextos<sup>834</sup>. Así lo indica el hecho de que el transporte de plumas o alas del ave *Anzû* por parte de los vientos esté perfectamente justificado en *Anzû*: en efecto, la derrota del ave se consigue

<sup>833</sup> *Ee IV 127-134*. Puede hallarse un análisis sintáctico de este pasaje, junto a una partitura de los textos conservados, en Metzler (2002a: 453-454).

<sup>834</sup> Que se trata de un préstamo directo de *Anzû* fue reconocido ya por Lambert (1986: 59): «[i]n the *Anzû* myth the winds carry up *Anzû*'s feathers after his slaughter and so bear the news to Enlil afar. A very similar line in *Enūma Eliš* has the winds bear up *Tiāmat*'s blood for the same purpose [...]. Again, the version of *Anzû* is more convincing. Wind easily picks up feathers, less easily blood». También, siguiéndolo, Machinist (2005: 42) señala que «[t]he awkward use of winds with blood, therefore, may be taken as an indication of *Enūma eliš*'s dependency on and adaptation of the *Anzû* text». De nuevo, Lambert (2008: 22) afirma que el motivo «is borrowed from the then traditional *Anzû* Myth».

gracias al batirse de los vientos sobre sus alas, como se ha explicado arriba, en II.3.1.2. Parece una consecuencia lógica que Ninurta use, acabado el combate, esos mismos vientos para transportar esas mismas alas, que habrán de dar testimonio inequívoco de la muerte del ave. En cambio, en *Enūma eliš* la sangre de Tiamtu no parece desempeñar ningún papel. No es mencionada en otros lugares del poema ni, hasta donde conocemos, de la tradición cuneiforme. Todo indica que se trata de una creación *ad hoc*. Dado que Tiamtu carece de alas en todas las descripciones que nos son conocidas<sup>835</sup>, el autor de *Enūma eliš* hubo de modificar un tanto el motivo. ¿Por qué se escogió la sangre? Como se ha indicado arriba (II.3.2.1), la antropomorfización de Tiamtu en *Enūma eliš* presenta numerosas inconsistencias, y su carácter acuático era sin duda obvio a los babilonios. Así lo muestra, por ejemplo, el hecho de que Marduk sea asociado a la enfermedad *aganutillû*, “hidropesía”, por su causa. Debemos, por tanto, suponer que el redactor de *Enūma eliš*, cuando hubo de adaptar el motivo de *Anzû*, escogió el elemento líquido que mejor puede dar testimonio de la muerte – la sangre. Como en *Anzû* las alas del ave hablan inequívocamente de su muerte, en *Enūma eliš* la sangre de Tiamtu es testimonio suficiente del resultado de la batalla.

#### II.4.2.1. EL VIENTO DEL NORTE

Establecido el hecho de que hay una relación directa de dependencia entre el motivo de ambos poemas, conviene aquí comparar las líneas claves. En primer lugar, las instrucciones de los dioses a los héroes (la traducción se proporciona en las páginas anteriores):

<i>Anzû</i> BE II 18 (= 114 = 136).	<i>šārû kappīšu ana busrati liblūni</i>
<i>Enūma eliš</i> IV 32.	<i>šārû dāmīša ana busrati liblūni</i>

---

<sup>835</sup> Sobre las descripciones babilónicas de Tiamtu, véase especialmente Wiggermann (1992a: 163), con referencias a numerosa bibliografía anterior.

Ambas líneas son casi idénticas. El redactor de *Enūma eliš* se limitó a sustituir “sus (masc.) alas” (*kappišu*) por “su (fem.) sangre” (*dāmīša*)<sup>836</sup>. El motivo de *Anzû* se adapta así de modo inocuo y elegante al nuevo contexto. Contexto que, por su contenido, se presta bien a esta adaptación: pues tanto en *Enūma eliš* como en *Anzû* se trata de las instrucciones que los dioses dan a los héroes antes de su partida.

Sin embargo, cuando, andando el poema, los héroes hayan de cumplir estas instrucciones, el modo en que lo harán habrá de diferir notablemente en uno y otro poema. He aquí las líneas claves (la traducción puede hallarse en las páginas precedentes):

*Anzû* BE III 22-23.     *ana itti ša busratīšu | kappi anzî ubil(ū) šārū*  
*Enūma eliš* IV 131-132. *uparri'-ma ušlāt dāmīša | šāru iltānu ana busrat(i) uštābil*

En *Anzû* los vientos se llevan las alas, mientras que, en *Enūma eliš*, Marduk hace que se lleve la sangre de Tiamtu (así lo indica la forma causativa del verbo (*w*)*abālu(m)*, “llevar”) el viento del norte. O, más precisamente, “el viento del viento del norte”.

\*\*\*

En efecto, esta expresión (*šāru iltānu*, “el viento (del) viento del norte”<sup>837</sup>) no es solo extraña, sino, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, única: este es el único pasaje en toda la literatura babilónica en que el nombre del viento aparece tras el sustantivo “viento”<sup>838</sup>.

<sup>836</sup> Tanto *kappišu* como *dāmīša* pueden ser singulares o plurales.

<sup>837</sup> Dos razones, a nuestro parecer insalvables, impiden tomar el primer *šāru* como determinativo. En primer lugar, la escritura *ša-a-ru il-ta-nu* de CT 13 15 r 17' y del comentario al pasaje estudiado abajo (II.4.2, donde, además, uno de los dos duplicados lee IM<sup>im</sup>SI-SĀ). En segundo, el hecho de que los comentarios elijan comentar el primer miembro (*šāru*), excluyendo el segundo (*iltānu*). Esto último deja claro que se trata de dos palabras, y no de una sola.

<sup>838</sup> CAD Š/2 p. 136b afirma que el sustantivo *šāru* aparece «rarely beside the name of a wind», y se refiere a nuestro texto como único testimonio. Otro posible testimonio, que no recogen los diccionarios, es la carta mariota M.5316 21 (Lion, 1992: 108; Durand, 1997: 359-360 n° 225; Chambon, 2009: 186 n° 187): '12 *ūmi*(ud<sup>1</sup>-[*mi*]) *ša-rum šu-tu-um*, que ha de entenderse, contra los intérpretes anteriores, con función predicativa, y no atributiva: “durante doce días, el viento ha sido viento del sur” (véase abajo, n. 922).

En los demás casos conocidos, la expresión *šāru* (ša) <sup>im</sup>x (literalmente, “viento del viento x”) sólo aparece designando direcciones, no vientos<sup>839</sup>. En esos casos, *šāru* no significa “viento”, sino “dirección”, “fachada”, “lado”, etc. Un ejemplo es el de la carta neasiria que se cita a continuación, donde Šamaš-bēlu-ušur, el gobernador de Dēr, da cuenta a Sargón II de ciertos trabajos de fortificación emprendidos por él<sup>840</sup>:

e 1-4. *anāku dulla ša birti eppaš šalḫê arašši<p> | šārī ša ana libbi šūti ša ana libbi šadê | uptaṭir artiṣip [lā] ugammeri (...)* | *šārī ša iltāni ša amurri annurig araššib*

En cuanto a mí, sigo ocupado en el trabajo del fuerte: he demolido las fachadas sur y este, y las he reconstruido, pero aún no he terminado. (...) Ahora estoy trabajando en las fachadas norte y oeste.

Aquí, como en otros lugares, se hace referencia a las “fachadas” o “costados” del fuerte, usando para ello la palabra *šāru*. Este es, repetimos, el único sentido documentado de la expresión *šāru* (ša) + punto cardinal<sup>841</sup>.

El sentido “viento del norte” del sintagma *šāru iltānu* es, pues, único. Pero esta expresión, como se ha indicado, no aparece en *Enūma eliš* IV 32 (cuando los dioses exhortan a Marduk a servirse de los vientos para enviarles la sangre de Tiamtu), sino sólo en IV 132, cuando Marduk lleva a cabo estas órdenes. Una comparación de los dos versos muestra lo cercano de su formulación:

*Enūma eliš* IV 32.      *šārū dāmīša ana busrati liblūni*

*Enūma eliš* IV 132.      *šāru iltānu ana busrat(i) uštābil*

La comparación con IV 32 permite reconocer otra innovación de la línea IV 132: el hecho de que no indique el objeto directo del verbo (*w*)*abālu(m)*, “llevar”, al menos no explícitamente<sup>842</sup>. *iltānu*, “el viento del norte”, toma aquí el lugar del objeto directo, que en el paralelo de IV 32, y en el hipotexto de *Anzū*, ocupa la segunda posición,

<sup>839</sup> Véanse los ejemplos recogidos en *CAD* Š/2 p. 137 2b.

<sup>840</sup> *CT* 53 89+ (*SAA* 15 113).

<sup>841</sup> El sintagma está también documentado sin *ša*: así, por ejemplo, en el *Cilindro de Rassam* de Senaquerib (1997: 56 y 60 l. 78), donde se usa el sintagma *šā-a-ri a-mur-ri*, “fachada occidental”.

<sup>842</sup> El *uṣlāt dāmīša*, “sus venas de sangre”, de IV 131 debe ser interpretado como objeto de *uparri*’-ma, y no de *uštābil* (véase la transcripción y traducción de la línea arriba): el objeto de este último verbo debe ser *dāmīša*, como indica la línea IV 32.

inmediatamente después de *šāru*, “el viento”. *iltānu*, “el viento del norte”, pues, aparece en *Enūma eliš* IV 132 en lugar de *dāmū*, “la sangre”.

\*\*\*

En IV 31, los dioses ordenan a Marduk cortar “la garganta” de Tiamtu. Sin embargo, en IV 131 Marduk cercena “sus venas”, y no “su garganta” (puede hallarse una traducción de estas líneas en las páginas anteriores):

*Enūma eliš* IV 31      *alik-ma ša tiāmti napšatuš puru'-ma*  
 131.      *uparri'-ma ušlāt dāmīša*

Si se examinan las líneas en que Marduk acaba con Tiamtu, la razón de esta sustitución resulta clara:

*Enūma eliš* IV 131.      *uparri'-ma ušlāt dāmīša*  
 132.      *šāru iltānu ana busrat(i) uštābil*

Resulta obvio que la especificación de la línea 131 es consecuencia directa del nuevo papel que la sangre de Tiamtu adquiere con la introducción del motivo de *Anzû* en el poema *Enūma eliš*. Dado que la sangre no aparece, como se ha dicho, en ningún otro lugar relacionada con Tiamtu, el compositor se ve obligado a especificar de dónde sale: proviene de la cercenadura de las venas del monstruo. Para que sea aún más obvio, el autor indica que se trata no sólo de “sus venas”, sino de las “venas de su sangre”<sup>843</sup>. Marduk hiende las arterias de Tiamtu y hace que fluya su sangre, y acto seguido hace que el viento del norte se la lleve al resto de los dioses para anunciar su victoria.

No se especifica el objeto directo del verbo (*w*)*abālu(m)*, “llevar”, sino que, como se ha indicado, su lugar lo ocupa *iltānu*, el “viento del norte”. Diríase que la introducción de

<sup>843</sup> La expresión *ušlāt dāmī*, “vaso sanguíneo”, es más bien extraña: los diccionarios recogen sólo otro testimonio de la misma (*ušulti ša dāmī*), en un texto hepatoscópico paleobabilónico (véase *CAD U/W* 329b).

*iltānu* sustituyendo a *dāmīša*, “su sangre”, pretende evitar la repetición del objeto directo, “la sangre”, en dos líneas consecutivas y estrechamente vinculadas<sup>844</sup>.

En resumidas palabras, el compositor de *Enūma eliš* se vio obligado a introducir el sustantivo *iltānu*, “viento del norte”, como consecuencia de la necesidad de añadir una línea que especificara el origen de la sangre de Tiamtu. Se trata, a todas luces, de un ajuste más bien inocuo.

\*\*\*

Mas, ¿por qué el viento del norte? Arriba (I.6.3) se han estudiado varios textos en los que cada uno de los cuatro vientos aparece asociado a una divinidad diferente: sólo en uno de ellos, un encantamiento que ha de recitarse antes de adentrarse en el desierto, aparece Marduk asociado con el viento del norte. Dado que el viento del norte es adscrito a otros varios dioses en otros textos, e incluso en ese mismo encantamiento, no parece que pueda defenderse éste como el origen de la interpolación: debe buscarse en otro lugar.

Hasta donde sabemos, la única especulación asiriológica sobre el motivo por el que Marduk usa el viento del norte para llevarse la sangre de Tiamtu se halla en un artículo de C. Grave (1982: 179-182). En este estudio, la autora defiende que, en la carta de Amarna EA 147, dirigida por Abī-Milku, gobernante de Tiro (ca. 1350-1335 a.C.), al Faraón Akenatón, la expresión *ina šapānišu*, que aparece en paralelismo con *ina šēḫīšu tābu*, “gracias a su dulce aliento” (véase III.1.2.2), sería un cananeísmo con el sentido “gracias a su viento del norte”: en efecto, en las lenguas cananeas, *šāpôn* significa “norte”<sup>845</sup>. Grave pasa entonces a comparar este paralelismo con otros en la literatura egipcia entre “el viento” y “el viento del norte”, y encuentra que se trata de una construcción muy común: esto le lleva a concluir que la carta de Abī-Milku presenta un cananeísmo, *šapānu*, “viento

---

<sup>844</sup> Véase Metzler (2002a: 454), para quien 132-133 forman un dístico, que estaría marcado por el uso en línea 132 de un perfecto (*uštābil*) en *consecutio temporum* con el pretérito (*uparri'-ma*) de la línea anterior, con lo que se acentúa «die Eigenständigkeit der Handlungselemente dieses Distichons gegenüber denen des nachfolgenden».

<sup>845</sup> Además de en el artículo mencionado, la autora trató esta carta en otros dos estudios (1980b; 1980a). Sus conclusiones han sido aceptadas por la mayoría de los estudiosos: véanse las referencias abajo, en III.1.2.2.



del norte”, usado sobre una fórmula típicamente egipcia. Sin embargo, la autora señala también que, en la literatura mesopotámica, es posible hallar varios pasajes en que “el viento del norte” aparece en paralelismo con una “dulce brisa”, y estudia los diversos textos en que esto ocurre.

Los pasajes que menciona Grave son estudiados en varias partes de este trabajo. Menciona, en primer lugar, un pasaje de la *Teodicea* en que la mente (*tēmu*) de uno de los interlocutores es comparada con el viento del norte, viento que es calificado de “dulce brisa de las gentes” (*manīt nišī tā[bu]*)<sup>846</sup>. La autora, sin embargo, reconoce que hablar de influencia egipcia en la *Teodicea* es pensar en lo excusado, por las dificultades cronológicas y de otro tipo que plantea.

El segundo texto que menciona es el del *Relato de la campaña en Šubria* de Asarhadon, que se estudia por extenso en el siguiente capítulo (III.2.1). En este texto, durante la campaña de Asarhadon a Shubria, Marduk salva al ejército asirio, cuando todo parece perdido, enviando un viento del norte que acaba con las llamas que amenazan a los soldados: “por orden de Marduk, el rey de los dioses, se levantó el viento del norte, el agradable aliento del señor de los dioses (*manīt bēl ilī tābu*)”. Grave afirma que, a juzgar por el estilo, y por el hecho de que se mencione a Marduk (que, por lo demás, no aparece en todo el *Relato de la campaña en Šubria*), la línea debe ser una cita de algún texto literario. Aunque no identifica de qué texto pueda tratarse, sugiere que, cualquiera que fuera, contendría una reminiscencia del paralelismo egipcio, que la autora supone se expandió por la costa siro-palestina durante el Reino Medio (ca. 2055-1650 a.C.).

Las ideas de Grave son en extremo atractivas, y están excelentemente documentadas: lo que sigue no es sino una variación sobre las mismas. Abajo, en nuestro análisis del pasaje del *Relato de la campaña en Šubria* de Asarhadon, intentamos demostrar que la línea es, en efecto, una alusión: se referiría al pasaje de *Enūma eliš* que se estudia aquí, donde Marduk usa el viento del norte para que este se lleve la sangre de Tiamtu. Por

---

<sup>846</sup> El pasaje se estudia arriba, en p. 93.

lo tanto, de tratarse de un préstamo egipcio, habría que suponer que el prestatario es el *Poema de la Creación*.

Respecto a la posibilidad de que la introducción del “viento del norte” en el pasaje de *Enūma eliš* sea resultado de la influencia egipcia, una llamativa coincidencia, no estudiada por Grave ni, hasta donde sabemos, por ningún otro autor, debe servirnos para explorar esta hipótesis. Se da en un pasaje de la que es la más larga de todas las historias conocidas procedentes de la época del Reino Nuevo en Egipto (ca. 1550-1070 a.C.). Este texto es uno de los múltiples que narran la disputa de Horus y Seth por el trono de Egipto, tras haber sido asesinado el rey Osiris por su hermano Seth. El papiro en el que está preservado, el *Chester Beatty I*, conserva un encomio al rey Ramsés V (1147-1145 a.C.)<sup>847</sup> y fue compuesto, según la opinión mayoritaria<sup>848</sup>, en el contexto de una disputa dinástica a la muerte de Ramsés IV: Ramsés V se presentaría en este texto como Horus, el heredero legítimo. La composición del papiro es, por tanto, contemporánea del final de la dinastía casita y el comienzo de la de Isin II en Babilonia.

Entre los múltiples dioses que intervienen en favor de Horus o Seth, la figura más importante es Isis, esposa del difunto Osiris y madre del primer candidato, quien a lo largo del juicio se sirve de numerosos ardides para sostener las demandas de su hijo. Al principio del mismo, tras escuchar las intervenciones de los dioses Shu y Thot en su favor, Isis se ve en la obligación de dar noticia de ello a su difunto cónyuge Osiris, que reside en el mundo de los muertos<sup>849</sup>:

1,6. Entonces, Isis dio un gran grito, porque estaba [muy] contenta. Ella [vino] ante el [Señor del] Todo y dijo: «¡Viento norte, (ve) hacia Occidente! ¡Alegra el corazón de Onofris [*i.e.*, Osiris]!»

Este papel del viento del norte como portador de buenas nuevas, que han de alegrar el corazón de los dioses, no se da en ninguna otra de las versiones de la contienda entre

---

<sup>847</sup> De acuerdo con la cronología de von Beckerath (1994: 79-81, 119).

<sup>848</sup> Expresada en primer lugar por Verhoeven (1996), y seguida, entre otros, por Sweeney (2002: 143) y Campagno (2004: 72-84; 2006: esp. 21-22).

<sup>849</sup> La traducción está tomada de Campagno (2004: 38).

Horus y Seth. Es más, resulta extraño que Isis haga uso del viento del norte para llevar un mensaje al oeste. Esto debe explicarse por el hecho de que el viento del norte tenga en la literatura egipcia un papel mucho más notable que el resto de los vientos, que son mucho menos conspicuos<sup>850</sup>. Según otro texto egipcio, llamado comúnmente *Canción de los Cuatro Vientos*, y que exalta las corrientes de aire de los cuatro puntos cardinales como fuerzas cósmicas, el viento del norte sería «el que extiende sus brazos hasta los confines de la tierra»<sup>851</sup>. Dado, pues, que en la cosmología egipcia el viento del norte es el que recorre el mundo entero, no ha de sorprender que sea tomado por Isis como mensajero que ha de portar las noticias al extremo del mundo.

Esto contrasta con la situación de *Enūma eliš*, donde la elección del viento del norte es, hasta donde podemos juzgar, gratuita. Cabría preguntarse, por lo tanto, si se trata simplemente de una curiosa coincidencia, o si cabría, por el contrario, defender una influencia directa de uno sobre otro. Según se ha estudiado arriba (II.3.2.4), la fecha más probable para la composición de *Enūma eliš* es el siglo XII a.C.: sería, pues, contemporáneo del texto egipcio del papiro *Chester Beatty I*. Aunque parece claro que los contactos entre Babilonia y Egipto durante el segundo milenio se extienden más allá del período de Amarna (s. XIV a.C.), no hay ninguna prueba de que *Enūma eliš* alcanzara Egipto en esta temprana etapa de su existencia, ni de que en Babilonia circulara alguna versión del mito del conflicto entre Horus y Seth.

De tratarse de una influencia, deberíamos suponer que sería del texto egipcio sobre el babilónico, y no al revés, puesto que el viento del norte es mucho más relevante en la literatura del país del Nilo que en la del de los dos ríos. Podría suponerse que el motivo alcanzó *Enūma eliš* en una forma más antigua que el papiro *Chester Beatty I*, una forma que, quizá, también influyó sobre esta composición egipcia. Sin embargo, se trataría de una pura especulación, y no contamos con paralelos o evidencias que la hagan verosímil. A falta de otras pruebas, pues, debe concluirse que se trata de una extraña coincidencia.

---

<sup>850</sup> Según Kuhrt (1986: 1267): «den Nordwind nennen die Texte weitaus am häufigsten, und er wird stets positiv gewertet».

<sup>851</sup> La traducción está tomada de Kuhrt (1994: 135): «der Nordwind ist derjenige, (...) der seine Arme ausstreckt bis zur (äußersten) Grenze des Landes».

\*\*\*

Posteriormente, al menos dos textos babilónicos reflejan la influencia del papel del viento del norte en *Enūma eliš*. El caso más claro es el del *Anzû* de Sultantepe, estudiado abajo (II.4.3): en este texto, tras derrotar a sus enemigos, Ninurta hace uso del viento del norte para transportar sus despojos al Ekur. No cabe duda de que este es uno más de los numerosos casos en que esta versión del mito de *Anzû* hace uso de motivos tomados del *Poema de la Creación*.

El segundo texto sobre el que el pasaje de *Enūma eliš* parece haber influido es el *Relato de la campaña en Šubria* de Asarhadon, sobre el que ya se ha hablado, y del que se volverá a hablar con detenimiento (III.2.1). Dado que este texto está plagado de referencias a varios textos literarios mesopotámicos, cabe suponer que también en este caso se trataría de una alusión.

#### II.4.2.2. INTERPRETACIONES ESOTÉRICAS<sup>852</sup>

En la primera mitad del siglo XX fueron frecuentes las especulaciones asiriológicas que trataban de dar cuenta del destino de la sangre de Tiamtu llevada del viento del norte. Dado que el sintagma *ana busrāti*, “como buena nueva”, se analizaba como *ana puzrāti*, “a lugares secretos”, la suerte de la sangre se prestaba especialmente bien a la fantasía<sup>853</sup>. La idea más ingeniosa es sin duda la de P. Jensen (1900: 342 *ad* 132), según la cual el transporte de la sangre por parte del viento del norte no es sino una etiología para explicar el nombre del Mar Rojo – dado que el viento del norte sopla hacia el sur, y que este mar está situado en tal lugar. El hecho de que “Mar Rojo” sea un nombre griego, y no

---

<sup>852</sup> Algunas de las ideas expresadas aquí fueron desarrolladas en un seminario sobre los comentarios a *Enūma eliš* en la Universidad de Yale durante 2011, dirigido por E. Frahm, en el que también tomó parte M. Frazer.

<sup>853</sup> El nombre aparece correctamente analizado ya en *CAD* B 347a, pero muchos autores continuaron – como señala Reiner (1985: 67 n. 10) – siguiendo a *AHW* 885b en el análisis de la forma como *puzru*, “lugar secreto”.

abilónico<sup>854</sup>, no fue óbice para la difusión de la idea de Jensen, que alcanzó, y aún goza, de cierta popularidad<sup>855</sup>.

Otros autores interpretaron de forma no menos original este pasaje. En su poca conocida monografía *Enuma eliš und Hexaëmeron* (1934), A. Deimel estima que, dado que la sangre de Tiamtu se dirigió al sur, y dado que los babilonios situaban el océano en el Mediodía, éste debió ser su destino: habría de convertirse en la sustancia misteriosa (de ahí los “lugares secretos”) que torna en salada el agua marina<sup>856</sup>. A.L. Oppenheim (1947: 230), por su parte, relacionaba el episodio con las auríferas montañas del norte de Mesopotamia, por la creencia oriental antigua de que la sangre de los dioses es de oro. También Th. Jacobsen ofreció una interpretación, con su característica originalidad, a esta sangre llevada por los vientos: según él, la batalla entre Marduk y Tiamtu representa la batalla entre el viento y el agua, y es por tanto una «interpretación arcaica de las inundaciones primaverales. Cada primavera, las aguas inundan la llanura de Mesopotamia y el mundo del hombre mesopotámico se convierte en un caos acuoso – o, más bien, en el “caos primordial” – hasta que los vientos barren las aguas y la tierra se seca de nuevo. Es posible que al decirse que los vientos esparcen la sangre de Tiamtu se esté haciendo referencia a este fenómeno» (Jacobsen, 1967: 237).

Los babilonios no iban a la zaga de los modernos estudiosos en ingenio a la hora de explicar este pasaje. Esto queda claro en un comentario babilónico a *Enūma eliš*, donde el

---

<sup>854</sup> Aunque tradicionalmente se había venido sosteniendo que los babilonios usaban el nombre de “mar inferior” tanto el Golfo Pérsico como el Mar Rojo, por confusión de ambos, Heimpel (1987: 27 n. 17) afirma que «[d]ie Babylonier hatten kaum Gelegenheit zur Verwechslung. Sie kannten das Rote Meer sicher überhaupt nicht».

<sup>855</sup> Posteriormente, la idea fue adoptada por Langdon, primero en su *The Babylonian Epic of Creation* (1923: 146 n. 3) y, posteriormente, en su popular volumen sobre mitología semítica (1931: 303). Este último estudio ha inspirado además diversas variaciones contemporáneas sobre la idea de Jensen en varios libros de dudosa calidad científica: así, por ejemplo, Conway (1995: 90) explica que «[Tiamat’s] menstrual blood, which flowed for three years and three months, was said to be held in the reservoir of the Red Sea».

<sup>856</sup> Deimel (1934: 87): «[d]as Blut Tiamats muss also die geheime Substanz sein, welche dem Meere immer wieder seinen Salzgehalt gibt und erhält».

transporte de la sangre de Tiamtu por parte del viento del norte es interpretado como una alegoría de varios eventos cúlticos.

El comentario en cuestión, conservado en una tablilla de formato apaisado procedente de Kuyunjik y en un pequeño duplicado de Sippar<sup>857</sup>, se preocupa tanto de asuntos filológicos, especialmente la glosa de palabras raras, como de cuestiones cúlticas. En el caso de nuestra línea, el texto relaciona el transporte de la sangre de Tiamtu por parte del viento con cierto tipo de competición cúltica que se desarrollaría en el cuarto día del mes Kislev (IX):

Comentario a *Ee* IV 131 (K.4657+ o 23-24 [A] // BM 66606+ o 5-9 [b])

- §1. 23a. A 23a. [u<sup>parri</sup>2-ma ušlāt dāmī-š]á šá-a-ru il-ta-a-[nu a-na bu]-r<sup>us-ra</sup>1-a-ti uš-ta-bil  
 b 5-6a. [ú-par-ri]-i-ma uš-r<sup>lat</sup>1!2 múd<sup>mes</sup>-šá im<sup>im</sup>si-sá ana b[u-us-rat] | [uš-ta-bil]  
 23b. A 23b. li-is-mu šá ud limmu-kám x [o o o o o o o o]  
 b 6b. [š]a-ru aššum(m[u]) r<sup>li</sup>1-is-mu šá ina<sup>iti</sup> gan ud limmu-ka[m o o]

§1. (En el verso) “cortó sus venas de sangre, e hizo que el viento del norte se las llevara como símbolo de la buena nueva” (*Ee* IV 131), “el viento” (está) a causa de la carrera del 4º día del mes Kislev (IX).

§2. [...] “Las venas de sangre” (están) por causa la diosa] Kilili (= Ištar), cuyas [...] alas c[omo ...] color rojo de su [...].

En este texto, el hermeneuta babilonio trata de explicar dos rituales sirviéndose para ello de la línea de *Enūma eliš* que se estudia en esta sección. En el párrafo §2, que no ha sido posible descifrar completamente y se ofrece aquí sólo en traducción, se relaciona la sangre de Tiamtu con, al parecer, una figura de la diosa Kilili, que probablemente tendría algún papel en algún ritual, y cuyas alas, al parecer, eran rojas<sup>858</sup>: este color proporciona la clave de la asociación.

<sup>857</sup> K.4657+ // BM 66606. El ejemplar ninivita consiste de 8 fragmentos unidos por W.G. Lambert, quien ha anunciado también la identificación de varios fragmentos procedentes de Kuyunjik que duplicarían el primero de los manuscritos (véase, por ejemplo, *CAD* L 208b). Frahm (2010a: 25 n. 37; 2011: 113-114) ofrece referencias bibliográficas y una transliteración parcial. De acuerdo con él, este comentario mostraría en ciertos puntos tendencias “asirianizantes” (Frahm, 2010a: 10-12), y esto parece quedar confirmado por el hecho de que la interpretación que propone para la línea que se estudia aquí coincide con la que ofrece otro texto claramente “asirianizante”: la *Ordalía de Marduk* (véase abajo).

<sup>858</sup> Sobre la representación de Kilili como un ave nocturna, véase en último lugar Groneberg (2006: 160-162). Sobre la diosa Kilili en general, véase Meinhold (2009: 100-105), con abundante bibliografía.

En la línea que nos interesa, la del párrafo §1, se relaciona una carrera ritual que tendría lugar durante el cuarto día del mes Kislev con el viento que Marduk utiliza para enviar la sangre de Tiamtu al resto de los dioses. El manuscrito de Sippar establece explícitamente que la clave de la interpretación está en la asociación del viento (*šāru*) con el *lismu*, esto es, una carrera cúlrica<sup>859</sup>: para ello, se sirve del *terminus technicus aššum*, “por causa de”, frecuentemente usado en los comentarios para introducir glosas<sup>860</sup>. La ecuación *šāru* = *lismu*, “viento = carrera”, no se fundamenta en ninguna similaridad entre los significantes – que parece no existir –, sino que se trata sin lugar a dudas de una asociación simbólica: la velocidad del viento hace que éste sea asociado a esta carrera.

Que se trata de una asociación simbólica queda confirmado por otra línea de este mismo comentario, que relaciona el miedo de los dioses, que “tiemblan como una tormenta”, con otra carrera de tipo *lismu*<sup>861</sup>:

*Enūma eliš* VII 108 *ša ana šumēšu ilū kīma meḥê irūbū palḫiṣ*

“ante cuyo nombre los dioses tiemblan como una tormenta, llenos de espanto”.

Comentario: *ūmu [l]ismu ša mār-bīti ša ešnunna kī qabû*

“día de la carrera de Mār-Bīti de Ešnunna, según se dice”.

Aunque en este pasaje el comentario no explicita que la asociación se deba a la similitud entre la tormenta y la carrera *lismu*, a diferencia de en el pasaje estudiado anteriormente, esta es sin duda la explicación más satisfactoria<sup>862</sup>. Al igual que en el caso anterior, la tormenta (*meḥû*) es vinculada con la carrera cúlrica: el *tertium comparationis* es, sin duda, la velocidad de ambos.

<sup>859</sup> Sobre la carrera *lismu*, véase *CAD* L 208b, *AHw* 555b, Pongratz-Leisten (1994: 100-101) y Zgoll (2006: 34-37).

<sup>860</sup> Sobre el uso de *aššum* en comentarios, véase Frahm (2011: 70, 75).

<sup>861</sup> K.4657+ r 5'. Aunque el manuscrito sólo preserva la segunda parte de la línea (esto es, la asociación con la carrera de Mār-Bīti), y no la primera (esto es, la cita de la línea de *Enūma eliš*), se sabe que ésta y no otra es la línea comentada gracias a un duplicado inédito del comentario: véase *CAD* L 208b y Livingstone (1986: 168).

<sup>862</sup> Según Livingstone (1986: 168), en esta línea la asociación del comentario debe explicarse como un caso de “simbolismo artificial”: se relacionaría el miedo de los dioses con esta carrera. Sin embargo, los otros pasajes que estudiamos muestran claramente que lo asociado con la carrera *lismu* es el viento.

La asociación de *šāru*, “viento”, y *lismu*, “carrera cúlrica”, se da, al menos, en otros dos textos. El primero, estudiado arriba (II.3.2.3.2.1), es otro comentario, en el que las armas de Marduk – los vientos, allí llamadas “su pene” – son asociadas a la carrera *lismu*.

El segundo de estos textos es el conocido como la *Ordalía de Marduk* (SAA 3 34-35): un pasaje de éste relaciona la buena nueva portata por el viento del norte con la carrera del mes Kislev. Este texto es un tratado asirio que interpreta con un sesgo furiosamente antibabilónico los rituales que tienen lugar durante el Akītu, el festival del año nuevo. Hace, además, uso ocasional del poema *Enūma eliš*, mas interpretado de modo un tanto sorprendente: según este tratado, el poema trataría de la encarcelación de Marduk, y no de su glorificación.

Se conocen dos versiones de este tratado: una asiria, conservada en dos manuscritos de Assur y en uno de Nimrud; y otra ninivita, conservada en numerosos manuscritos de las bibliotecas del rey Asurbanipal. A continuación se presenta una edición armonizada de ambas<sup>863</sup>:

57<sup>A</sup>//51<sup>N</sup>. *lismu ša ina kislīmi ina maḥar bēl u māḥāzāni gabbī i-rub-[u-ni nabû<sup>d</sup>a]g\*) [šū]*  
 58<sup>A</sup>//52<sup>N</sup>. *kī aššur ninurta ina muḥḫi kašāde ša anzī (||<sup>N</sup> anzī qingu asakki) iṣpurūni<sup>d</sup> x [o o o o]*  
 59<sup>A</sup>//53<sup>N</sup>. *ina maḥar aššur iqtibi mā anzū kašid (||<sup>N</sup> anzū qingu asakku kaš[du])*  
*aššur ana<sup>rd</sup> [o o o o o]*  
 60<sup>A</sup>//54<sup>N</sup>. *mā alik ana ilāni gabbī passir upassaršunu u šunu ina muḥḫi(ugu) k[i\* o (o) i]ḫ-di-[ú]*  
*il-lu-[ku]*

57<sup>A</sup>//51<sup>N</sup>-60<sup>A</sup>//54<sup>N</sup>. La carrera que en el mes de Kislev penetra ante Bēl y todos los santuarios es de Nabû: | cuando Aššur envió a Ninurta para que derrotara a Anzû (||<sup>N</sup> a Anzû, Qingu, y el Asakku), el dios [...] | dijo ante Aššur: “¡Anzû está derrotado!” (||<sup>N</sup> “¡Anzû, Qingu y el Asakku están

<sup>863</sup> La última edición es la de Livingstone (1989: 82-91 nos. 34 [Assur] y 35 [Nínive], partitura en la microficha, copias en pl. xii-xiv). La “A” volada ante el número de línea se refiere a la numeración de la versión asiria, la “N” a la de la ninivita. El manuscrito KAR 143 de la versión asiria ha podido ser colacionado gracias a la amabilidad del Prof. S.M. Maul, que puso a disposición del autor espléndidas fotos del mismo.

Notas a líneas: en l. 57<sup>A</sup>//51<sup>N</sup> leemos *i-rub-[u-ni]*, por un claro paralelo en un ritual mariota (*ištu lismu ana bit il[tim] iterbam*, “una vez que la carrera *lismu* haya entrado en el templo de la diosa”, en Durand y Guichard (1997: 55 iii 10-11)). Es también posible, con Livingstone y otros, leer *i-lab-[bi-u-ni]*, “rodea”, pero la sintaxis sería más compleja. En el nombre del dios, Pongratz-Leisten (1994: 100 n. 63) malinterpreta la transcripción de Livingstone, pero señala acertadamente que el dios implicado debe ser Nabû. La colación de la foto de BM 134503 en Livingstone (1989: plate xiii) muestra que [<sup>d</sup>A]G es preferible a la lectura de Livingstone, <sup>rd</sup>MAŠ. L. 60<sup>A</sup>//54<sup>N</sup> al final, la colación no permite seguir la lectura UGU-*ḫi<sup>d</sup> i<sup>n</sup>*-[...] de Livingstone: KAR 143 lee *k[i\*]*.



derrotados!"). Aššur [ordenó al dios ...]: | "¡Ve, ante los dioses todos anuncia las noticias!". Les entrega las noticias y ellos regocijan ante [...] y se van.

La única diferencia entre las versiones asiria y ninivita en este pasaje parece ser la del número de enemigos derrotados: mientras que para la asiria se trata sólo de Anzû, para la ninivita se trata de Anzû, Qingu y el Asakku<sup>864</sup>. Este pasaje se refiere, sin lugar a dudas, a la fórmula que estamos comentando. Aunque no aparece el viento, al menos en el texto conservado<sup>865</sup>, no sólo el contexto, sino incluso la formulación recuerdan a *Enūma eliš* y *Anzû*. Por ejemplo, el mismo uso del verbo *pasāru* (*pasir*, *upassaršunu*) hace alusión sin duda al *ana busrati*, "como buena nueva", de *Enūma eliš* 32 y 132 y *Anzû* II 18, 114, 136 y III 22, y confirma de paso la interpretación moderna de esta palabra como "buena nueva", más que como "lugares secretos" (*puzru*)<sup>866</sup>. El texto describe, paso a paso, el mitema que estudiamos en este capítulo: el despacho del héroe para derrotar al enemigo, el envío de un emisario para comunicar las noticias al resto de los dioses, y la entrega de estas mismas noticias, con el consiguiente regocijo.

Este texto hace también referencia a la carrera *lismu* que habría de tener lugar "ante Bēl y todos los santuarios" durante el cuarto día del mes Kislev. Aunque ninguna de las extensas descripciones de los rituales que tenían lugar en este día menciona la carrera *lismu*<sup>867</sup>, los varios comentarios y textos afines estudiados aquí que la mencionan son prueba suficiente de su existencia.

<sup>864</sup> Nótese, sin embargo, que CTN 2 268, un manuscrito de Nimrud que por lo demás duplica la versión asiria del texto, debe leerse en l. 59<sup>A</sup>//53<sup>N</sup>, con toda seguridad, [k]a-āš-du r<sup>d</sup>aš-šur<sup>h</sup> [...], con la copia de Postgate: contiene, por lo tanto, un plural, lo que indica que las versiones asiria y ninivita no eran compartimentos estancos, y que debe existir un espectro de otras versiones aún por recuperar.

<sup>865</sup> En l. 59<sup>A</sup> // 53<sup>N</sup>, Livingstone reconstruye <sup>d</sup>[ga-ga<sup>2</sup> tē-mu is-sa-kan], "dio instrucciones a Gaga".

<sup>866</sup> Esta interpretación fue propuesta por Reiner (1985: 67 n. 10), basándose en este mismo texto, y ha sido defendida últimamente por Borger (2008: 279 *ad* 32) y Jacobs (2008: 156 *ad* 4.32).

<sup>867</sup> Los rituales que tenían lugar en el cuarto día del mes Kislev en el templo del Esagila son descritos en una extensa tablilla de época probablemente selúcida editada por Çagırgan y Lambert (1991: 95 y ss., ll. 55 y ss.). Aunque no parece mencionarse la carrera *lismu*, ha de observarse que el texto no ha sido aún reconstruido por completo, por lo que ésta fuera quizá mencionada en alguna de las lagunas. Es de destacar el hecho de que el ritual prescriba la recitación completa de *Enūma eliš* en ll. 62-65, y la representación del mismo en algunos pasajes (Çagırgan y Lambert, 1991: 91a). Por otro lado, el texto editado por George (2000: 280-289 ll. 3-15) describe los rituales del día 4 de Kislev en el templo de Gula en Babilonia, el Esabad, pero tampoco menciona la carrera *lismu*.

En suma, es de destacar el escaso interés que los comentaristas babilónicos mostraban por los aspectos que más han ocupado a los modernos exegetas: el del origen y destino del viento que arrastra la sangre de Tiamtu. Por el contrario, parecen preocuparse únicamente de probar que las acciones rituales tienen su fundamentación en la palabra escrita del mito, por más insólita que esta fundamentación parezca hoy. No parece que esta asociación entre viento y carrera pueda probar nada más que el hecho de que, para los babilonios, el viento era el elemento veloz por excelencia<sup>868</sup>.

### II.4.3 EL ANZÛ DE SULTANTEPE

En la versión del mito de *Anzû* conservada en dos tablillas procedentes de la ciudad asiria de Sultantepe, Ninurta se sirve, al parecer, del viento del norte como mensajero de su victoria. Aunque el pasaje que preserva la narración de los acontecimientos se halla muy dañado, y presenta numerosos problemas de detalle, es fácil, cuando se compara con los pasajes que se han estudiado arriba, seguir el hilo de la narración<sup>869</sup>:

34'-35'. *kīma mē indaḥḥu k[a]kkīšunu | kīma erpēti usaḥḥip gul[g]ullāt[ēš]unu*  
 36'-37'. *elēnūte ana p[a]-x-x (a)škun | ša šaplūte ušaqqi rēšēšunu*  
 38'. *ana iltāni u[šqal]lil (?) mēšunu*  
 39'-40'. *iltēnī-ma an[a] x-x-[b]u e[p]šētēšu | naḥḥar pagrīšu[nu] a[n]a kikittēšu*  
 41'-42'. *passurte ann[ita] ana ḥamutte [i]ll[ika] | libbi (i)li x-x i[nammi]r*  
 43'-45'. *ša ḥirti apkal ilī ušapšib[a k]ar[as]sa | išmē-ma i[na] ēkur ut[all]aš | enlil ninlil iḥ[ta]dū*  
 34'-35'. Como el agua empapó sus armas, | como las nubes cubrió sus cráneos.  
 36'-37'. Los superiores dispuso [...], | alzó la cabeza de los inferiores.  
 38'. Del viento del norte *colgó* sus *rituales*,  
 39'-40'. se tornó en [...] sus *ceremonias*, | y todos sus cadáveres para sus *ritos*.  
 41'-42'. Esta nueva marchó con presteza, | regocijó el corazón del dios [...],

<sup>868</sup> Para Zgoll (2006), este tipo de asociaciones probarían que el rey, durante el Akītu, era percibido como una emanación de Marduk. Dado, sin embargo, que el *tertium comparationis* de las ecuaciones que se han estudiado no es la soberanía, sino la velocidad, su interpretación resulta inverosímil.

<sup>869</sup> Se ofrecen aquí, normalizadas, las líneas que nos ocupan. Puede hallarse una nueva edición del texto, con partitura, traducción y comentario, abajo, en V.3.

43'. y se calmaron las entrañas de la esposa del sabio de los dioses.

44'-45'. Cuando se escuchó en el Ekur, causó regocijo: | exultaron Enlil y Ninlil.

Una vez derrotados sus rivales – en esta versión del mito aparece, además de Anzû, también el Asakku<sup>870</sup>, y probablemente algún otro de los enemigos tradicionales de Ninurta –, el héroe se ocupa de dar cuenta de ello en el Ekur. Estas noticias son llamadas, en esta versión, *passurtu* – la forma asiria de la palabra *bussurtu*, “buena nueva”, estudiada en las páginas anteriores –, y nuestro texto describe la alegría de los dioses ante la llegada de las mismas al templo del Ekur. También se dice que marchan “con presteza”, con una expresión (*ina ḥamutte*) que por lo demás no está atestiguada más que en inscripciones reales sargónidas<sup>871</sup>. Ahora bien, ¿en qué consisten estas noticias?

Las líneas 36'-40', las que siguen inmediatamente a la derrota de los rivales de Ninurta, son difíciles de interpretar. El nombre del viento del norte, aunque dañado, parece claro: una comparación con el pasaje paralelo en *Enûma eliṣ* hace suponer que éste es el elegido por Ninurta para transportar los despojos de sus enemigos derrotados. La naturaleza de estos despojos no está clara: sólo la mención de “todos sus cadáveres” (*napḥar pagrīšu[nu]*) parece encajar bien en el esquema que se estudia en este capítulo.

Más adelante en nuestro texto, en las líneas 55'-56', parece decirse que los vientos (esta palabra no es del todo segura) se llevan el cadáver de Anzû y lo fijan a la cúspide del Ekur: como ha sido observado por varios estudiosos<sup>872</sup>, se trata sin duda de una etiología

<sup>870</sup> Véase abajo, en V.3, la colación y nueva interpretación de la línea 15' del texto.

<sup>871</sup> Además de en las cartas de Amarna (véase *AHw* 319b), la expresión sólo está atestiguada en (1) un texto de Asurbanipal (K.2668 [*IWA* 27], col.), donde parece tratarse de un estilo directo: 17. *ma-a ina ḥa-mut-ti* ṛgim<sup>21</sup> [...] 18. *a-na be-el* lugal<sup>m</sup> [ṛ<sup>es</sup>-ni *be-el-a-ni* ...], “lo siguiente: ‘de prisa *co[mo]* ... | al señor de los reye[s], nuestro señor...””; (2) en contexto roto, en K.11248 (*RINAP* 4 *Esarhaddon* 1017, col.), donde un rey habla en primera persona (la atribución a Asarhadon es gratuita): 6'. [...] ṛx' nīni<sup>(ḡis\*šú-dun<sub>4</sub>\*)</sup>-ia tap\*-šū-ub-tú áš-ṛḥu<sup>2</sup>-[uṛ<sup>2</sup> ...] 7'. [...] ṛ<sup>2</sup>-ti-iq šanītu(min-tum) šattu(mu-an-na) il-[lak ...] 8'. [...] ṛx' uš-te-eš-še-ra ka-ra-ši ṛnab<sup>2</sup>-[...] 9'. [...] -ia lu-u ḥa-mut-ti ṛše<sup>2</sup>-[...], “[...] mi yugo, *eli[miné]* la pacificación [...], | [...] *cr*ucé, el segundo año mar[chó ...], | [...] organicé mi campamento, [...] | [...] en verdad con presteza [...]”; y (3) en K.6542 l. 8' (ínédito, inscripción real): [...-k]a a-na ḥa-mut-[ti ...].

<sup>872</sup> Véase la bibliografía mencionada arriba, en n. 829. Sobre la imagen de Anzû como guardián de la puerta de los templos, documentada ya en tiempos de Gudea, véase además Hruška (1975: 71-74, 77-78) y Pongratz-Leisten (1995: 555-556). Según esta última autora, el transporte de figuras de Anzû para los templos está documentado

para justificar la presencia de una figura apotropaica de Anzû a la entrada de varios templos mesopotámicos. También la línea siguiente, la 57', parece contener una etiología sobre el origen del arma tradicionalmente atribuida a Ninurta, el *pāštu* o “hacha”, probablemente por la asociación entre la forma del pico de Anzû y la de este hacha, que tenía forma de creciente lunar<sup>873</sup>.

Dado que en estas líneas tienen un tono claramente etiológico, podría pensarse que las que se estudian aquí, 36'-40', también lo tienen: en efecto, parece mencionarse en tres ocasiones que ha de darse un uso ritual a los despojos – aunque ninguna de las tres ocurrencias es segura.

Varias razones, pues, indican que el pasaje del *Anzû* de Sultantepe representa una reelaboración tardía del motivo que se estudia aquí. Por un lado, la presencia del viento del norte no puede más que deberse al influjo de *Enûma eliš*: es ahí donde, como se ha señalado, por primera vez se asocia este viento en concreto con el motivo. Por otro lado, la mezcla de varios episodios mitológicos diferentes (por ejemplo, la derrota del Asakku aparece junto a la de Anzû) y el uso del mito para justificar diversas idiosincrasias cúlticas son una prueba más de su carácter secundario y heterogéneo. Finalmente, el uso de varios asirianismos<sup>874</sup>, e incluso de algunos babilonismos inconfundibles<sup>875</sup>, fortalecen aún más la hipótesis de que se trata de un texto de nuevo cuño, fuera de la “corriente de la tradición”. En definitiva, no le faltaban razones a Wiggermann (1982: 425) cuando lo denominó, con una feliz expresión, un “*Anzû* de provincias”.

---

sólo en fuentes neoasirias, lo que constituye un argumento más para situar la composición de nuestro texto en ese período.

<sup>873</sup> Sobre la forma del *pāštu*, véase Civil (1987: 22-23), Wiggermann (1992a: 86; 2000: 271) y George (2009: 45 ad 5-6).

<sup>874</sup> Además de los indicados en el comentario, pueden mencionarse el genitivo constante en *-e* en lugar de *-i*, el vocalismo *a/u* de *erēbu* (62': *itarab*), etc. Los asirianismos del texto fueron estudiados ya por Wiggermann (1982: 424-425).

<sup>875</sup> Así *-mt-* > *-md-*, *-št-* > *-lt-*, etc.: véase Wiggermann (1982: 424-425).

#### II.4.4 OTROS PARALELOS

Aunque el motivo del uso de los vientos para transportar los despojos del enemigo es único de *Anzû* y *Enûma eliš*, en otros poemas mesopotámicos la primera acción llevada a cabo por el héroe, una vez derrotado el monstruo, es también el envío de un testigo que dé fe del desenlace del combate<sup>876</sup>.

El caso más conspicuo es quizá el de *Gilgameš*. En varias de las versiones de este poema, la función de mensajero de la victoria es desempeñada por una puerta: la que Enkidu fabrica con uno de los cedros que los dos amigos talan después de haber acabado con Humbaba, el fiero guardián del Bosque del Cedro. Tras tallarla, Enkidu la arroja al Éufrates, y el río la lleva, flotando, a Nippur, donde su llegada produce regocijo<sup>877</sup>. Este episodio, que quizá aparezca ya en el poema sumerio *Gilgameš y Humbaba B*<sup>878</sup>, se da en al menos dos de las versiones acadias paleobabilónicas del poema. En la que mejor lo conserva de las dos, Enkidu exhorta a Gilgameš así<sup>879</sup>:

<sup>876</sup> En varios poemas sumerios protagonizados por Ninurta, como *Angim* o *Lugale*, los acontecimientos siguen otros derroteros: a la derrota del enemigo sigue el envío de un mensajero por parte de Enlil convocando al héroe de vuelta al Ekur, o el requerimiento de que éste se despoje de su “aura” antes de entrar al templo de Enlil. Como indica Vogelzang (1989: 74-75), ambos episodios son específicos de la mitología de Ninurta, y no aparecen en otros poemas.

<sup>877</sup> Un paralelo a este envío de bienes Éufrates abajo está contenido en la llamada *Carta de Gilgameš*, una misiva pseudoepígrafa en que el mítico rey urukeo demanda el envío de fabulosas cantidades de bienes de un rey cuyo nombre se ha perdido (editada por Gurney, 1957; véase también Kraus, 1980). En las líneas 30-31, Gilgameš dice “llena barcos nuevos de plata y oro y, junto con la plata y el oro, envíalos flotando Éufrates abajo (*ana puratti neqelpâ*); tráelos al puerto de Babilonia, para que mis dioses lo vean (*ilüya limurû-ma*) y se alegre mi corazón (*libbi li-iš-di*(MU))”.

<sup>878</sup> Recientemente, Peterson (2011: 86-87) ha propuesto que el poema sumerio *Gilgameš y Humbaba B* ya contenía este motivo del río que lleva la puerta como señal de la victoria de los héroes, mas el texto en que se basa para sustentar esta afirmación es demasiado fragmentario.

<sup>879</sup> *Gilgameš* PB IM 22-28 (George, 2003: 270-271). También se conserva, aunque muy dañado, en la tablilla *Gilgameš* PB Ishchali 41'-2" (George, 2003: 265 y 266 *ad loc.*). Recientemente, Fleming y Milstein (2010: 174 *ad* 25) han relacionado otro pasaje de esta misma tablilla con el transporte de la sangre de Tiamtu por parte de los vientos en *Enûma eliš*. Según ellos, en la línea 25' (*dam-šu ub-<sup>1</sup>ba-lu x x <sup>1</sup>ha-ar<sup>1</sup>-ru*, “los arroyos se llevaban... su sangre” (George, 2003: 262-263)) los “arroyos” cumplirían el papel de los “vientos” en el *Poema de la Creación*. A pesar de lo atractivo de la idea, lo cierto es que la lectura de los signos dañados de la línea no es segura en absoluto. Además, dado que la versión de esta tablilla paleobabilónica conserva el episodio del envío de la puerta,

- 22b. *šu-wi-a-am erēnam*<sup>(giš<sup>is</sup>erin)</sup> *ši-ḫa-am ša mu-ḫa-šu | ša-ma-a-a ša-an-nu*  
 23. *lu-pu-uš daltam*<sup>(giš<sup>is</sup>ig)</sup> *ša qá-na ru-pu-ús-sa (...)*  
 27. *a-na bi-ti en-líl li-bé-el pu-ra-[a]t-tum*  
 28-29. *li-iḫ-du-ú-ma um-ma-an nippuri*<sup>(nibru<sup>k</sup>[i])</sup> | *li-ri-tš-si-im en-líl*  
 22b. »¡Búscame un cedro crecido, | cuya copa llegue al cielo!  
 23. »Quiero fabricar una puerta cuya anchura sea una caña (ca. 3 m.), (...),  
 27. »¡Que el Éufrates la llave a la casa de Enlil!  
 28. »¡Regocije el pueblo de Nippur, y exulte Enlil por ella!

Este episodio aparece también, en una forma muy parecida, en la recensión de *Gilgameš* más común durante el primer milenio, la generalmente atribuida a Sîn-lēqi-uninni<sup>880</sup>. Es de destacar que, en todas las versiones, se menciona Nippur y Enlil como destinatarios de las primicias, y que se haga referencia explícita al regocijo que las mismas han de producir. Esto nos obliga a suponer que se trata de alguna forma del mismo motivo que encontramos en los otros poemas analizados, *Anzû* y *Enūma eliš*.

Es posible, además, que en algunas de las versiones del poema, esta armadía sirviera de balsa para la cabeza cortada de Humbaba, y no para la puerta de cedro: así parece mostrarlo una de las recensiones asirias del poema, en unas líneas que no tienen paralelo en ninguna otra de las versiones conocidas. En ellas, *Gilgameš* ríe, imprudente, ante las advertencias de Enkidu sobre lo peligroso del viaje al Bosque del Cedro<sup>881</sup>:

- ii' 19'. *ù ki-ma lab-be<sup>m</sup> ḫu-ba-ba ú-p[a-a]q<sup>2</sup>-ma šu-x-[o o o o]*  
 20'. *giš<sup>is</sup> a-ma-a-te<sup>meš</sup> ú-rak-<sup>r</sup>ka-sa<sup>1</sup> ša erēni*<sup>(giš<sup>is</sup>eren)</sup> *šurmēni*<sup>(giš<sup>is</sup>v<sup>ur</sup>-mìn)</sup> [*u supāli* (?)]  
 21'. *i+na libbi(šà-bi) ú-sa-náq(NAGA)<sup>2</sup>* [o o o]  
 22'. [*q*]*aq-qa-<sup>r</sup>ad<sup>1</sup> ḫu-be-be a-na-ki-sa-ma aq-qa-<sup>r</sup>la<sup>1</sup>-pa-<sup>r</sup>a<sup>1</sup>* [*puratta*<sup>(id)</sup>*buranun* (?)]  
 ii' 19'. Y como un león he de [...] a Humbaba [...],  
 20'. he de atar armadías de cedro, ciprés [y enebro],  
 21'. en ellas he de reunir [...],  
 22'. he de cortar la cabeza de Humbaba y de ir navegando [por el Éufrates].

no parece probable que la sangre de Humbaba (si hay tal) cumpla la misma función de la de Tiamtu en *Enūma eliš*, esto es, la de nuncio de la derrota de su dueño.

<sup>880</sup> *Gilgameš* BE V 292-302.

<sup>881</sup> *Gilgameš* Asirio MS y, editado por George (2003: 353-361). Se siguen las lecturas y restauraciones de Maul (2001: 19-22, 31).

Estas líneas se dejan entender como una indicación de que Gilgameš quiere cortar la cabeza de Humbaba y llevarla flotando por el Éufrates, quizá a Nippur, como en las otras versiones. Es posible, por tanto, que existiera una versión de *Gilgameš* donde los dos amigos envían a Nippur la cabeza del ogro<sup>882</sup>: esto encajaría de forma magnífica como parte del motivo que hemos estudiado, y explicaría también quizá el prurito de los reyes asirios de recibir en su palacio las cabezas de sus enemigos muertos, lo que se estudia a continuación.

En *Gilgameš*, el hecho de que Enlil sea el receptor de los presentes de los dos amigos se puede justificar, como varios autores han indicado, debido a que Humbaba es el protegido de Enlil<sup>883</sup>: en efecto, en la segunda tablilla del poema se afirma que el dios Enlil situó a Humbaba como guardián del bosque del cedro “para aterrar a las gentes”<sup>884</sup>. Parece, pues, que *Gilgameš* toma el motivo del envío de un símbolo de la victoria – en este caso, los cedros, otrora celosamente guardados por Humbaba – y lo adapta a su contexto.

\*\*\*

El motivo que nos ocupa en esta sección parece haber alcanzado éxito también en otros géneros. Ya E. Reiner llamó la atención, en su estudio clásico (Reiner, 1985: 65-66), sobre algunos pasajes en inscripciones reales de época sargónida en que varios reyes exigen el envío de un despojo o un miembro del enemigo como prueba de su muerte. Estos correos son designados mediante derivados del verbo acadio *b/pussuru*, como en *Anzû* y *Enûma eliš*.

---

<sup>882</sup> Ya Wiggermann (1992a: 146) anticipó que algunas versiones de *Gilgameš*, entre otras la de *Sîn-lēqi-unninni*, describirían el envío de la cabeza de Humbaba a Nippur por parte de los dos héroes y su ulterior colocación a la entrada del Ekur. Sin embargo, el de la versión BE que, según su propuesta, nombraría el trofeo que se fija en la puerta del templo, *Gilgameš* VII 53, lee en la nueva copia de George (2003: lámina 98) *an-<sup>r</sup>za<sup>1</sup>-[a]*, “Anzû”, y no *<sup>d</sup>b[um-ba-ba]*, contra Wiggermann. Sobre las referencias en las versiones de *Gilgameš* del primer milenio a la decapitación de Humbaba, véase Minunno (2007).

<sup>883</sup> Así por ejemplo George (2003: 470): «The implication [*sc.*, del envío de la puerta] is that he hopes the gift will help to appease Enlil for the killing of the forest’s guardian and the desecration of its sacred groves». Opina de igual modo Maul (2005a: 30-31), para quien el tallado de la puerta obedece al deseo «Enlil zu besänftigen und so der Sühne für den Mord an Humbaba zu entgegen».

<sup>884</sup> *Gilgameš* BE II 216-229 (George, 2003: 566-567).

En las inscripciones neoasirias, el motivo aparece muy frecuentemente. Así, por ejemplo, en uno de los relieves de Asurbanipal, escrito encima de un carro cuyo auriga sostiene la cabeza del rey elamita Teumman, aparece la leyenda: «ésta es la cabeza de Teum[man, el rey elamita], que en medio de la refr[iega cercenó] un humilde soldado mío, y se apresuró a mandarlo a Assur como buena nueva (*ana bus[surat] ḥadê ušaḥmaṭu ana aš[šur]*)»<sup>885</sup>. El envío de las cabezas de los enemigos derrotados a Asurbanipal como prueba de su derrota es un motivo en extremo común en las inscripciones de este rey<sup>886</sup>, y también en las de sus predecesores<sup>887</sup>. En otras ocasiones, es el cadáver completo del enemigo lo que se envía al rey asirio como testimonio de su derrota<sup>888</sup>.

Diríase que, en todos estos casos, los reyes sargónidas buscan presentarse a sí mismos como Enlil en *Anzû*: recibiendo en su palacio los despojos de la batalla. El mismo Asurbanipal afirma, en sus anales, estar de continuo recibiendo esta suerte de correos: «desde que me he instalado en el trono de mi padre y ejerzo la soberanía sobre vastos países y pueblos, de continuo se me anuncian dentro de él (sc. el palacio) buenas nuevas (*bussurat ḥadê*) sobre la derrota de mis enemigos»<sup>889</sup>. Se trata, pues, probablemente de una elaboración tardía del motivo que se ha estudiado en la épica.

A diferencia, sin embargo, de los versos de *Anzû* y *Enūma eliš* estudiados, ni en *Gilgameš* ni en las inscripciones reales neoasirias tienen los vientos ningún

<sup>885</sup> Texto reeditado por Gerardi (1988: 29). Hay otras tradiciones sobre el modo en que el rey Teumman fue decapitado: sobre las mismas, véase Tadmor (2004: 270 n. 9).

<sup>886</sup> Otros enemigos corren la misma suerte: los hijos de Teumman (Borger, 1996: 110, 229 B vii 30-35), Andaria (cuya cabeza es cortada por los habitantes de Kullimmeri y enviada a Asurbanipal, véase Borger (1996: 37, 222 B iv 9-17)), etc. Bonatz (2004) contiene otros varios ejemplos y aporta, además, una perspectiva antropológica al prurito de Asurbanipal de decapitar los cuerpos de los reyes enemigos.

<sup>887</sup> Un pasaje de los *Anales* de Sargón II, citado por Reiner (1985: 66) y reeditado ahora por Fuchs (1994: 173, 336 ll. 388-389), afirma que el rey asirio recibió mil trofeos, llamados *zīm pānī* pero cuya naturaleza exacta no está clara, como nuncio de la derrota de los guerreros enemigos. Según Fuchs (1994: 319 n. 257), estos *zīm pānī* no serían sino «die so oft auf den Reliefs dargestellten abgeschlagenen Köpfe feindlicher Krieger».

<sup>888</sup> Este es el caso de Nabû-šuma-ukīn, cuyo cadáver es conservado en sal (*ina ṭābtī ušnīl-ma*) y despachado, junto a la cabeza de su auriga, a Asurbanipal, quien afirma «no enterré su cuerpo, sino que lo dejé más muerto de lo que estaba: pues corté su cabeza y lo colgué (...)» (Borger, 1996: 60, 243 A vii 38-50).

<sup>889</sup> *kayyān bussurat ḥadê | ša kašād nakriya upassarūʾinni qerebšu*, en los primas A x 66-69 // F vi 33-35 (Borger, 1996: 72-73).



protagonismo<sup>890</sup>. Ha de concluirse, pues, que, aunque el motivo del envío de un despojo del enemigo estaba ya presente en la tradición épica anterior, el del uso de los vientos para el transporte de este despojo es una innovación del poema de *Anzû*.

#### II.4.5 RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES: EL VIENTO DESPUÉS DE LA BATALLA

En esta sección se ha estudiado lo que, en *Anzû* y *Enūma eliš*, es el epílogo de la batalla: concluida la lid, y muerto el enemigo, los héroes usan los vientos para enviar a los dioses una parte del cadáver que dé fe de su victoria. En *Anzû*, esta acción es el corolario del combate: tiene, en efecto, perfecto sentido en el contexto del poema, ya que, durante la batalla, Ninurta se sirve de los vientos para, enviándolos contra el ave Anzû, arrancar algunas plumas de sus alas, de las que el héroe habrá de aprovecharse para acabar con su enemigo (II.3.1.2). La razón de que Ninurta envíe tanto vientos como alas para dar testimonio de su victoria no es, pues, difícil de adivinar: unos y otras son la clave del combate.

Una forma muy similar del motivo aparece en varias versiones del poema de *Gilgameš*. En ellas, Gilgameš y Enkidu, tras derrotar al fiero guardián del Bosque del Cedro, deciden talar un cedro y tallar una puerta, que, acto seguido, envían flotando Éufrates abajo hacia Nippur. También en *Gilgameš* el motivo encajaba bien en el contexto porque, según se nos dice en el poema, Enlil fue quien, en primer lugar, asignó a Humbaba la guardia del famoso bosque: a calmar su ira por la muerte del monstruo destinan los héroes, con toda probabilidad, la puerta de cedro. El uso del Éufrates como medio de transporte también funciona bien en el contexto, ya que difícilmente podría

---

<sup>890</sup> Aunque abajo se defenderá que el motivo, tal como aparece en *Enūma eliš*, influyó en un pasaje clave de la *Carta al dios* de Asarhadon (III.2.1), en este último texto no se habla, propiamente, del transporte de los despojos del enemigo y, por tanto, no es estudiado en este capítulo.

hallarse un modo más expedito de alcanzar Nippur desde el noroeste. Una versión de *Gilgameš* parece implicar que el botín que los héroes envían a Nippur es la cabeza de Humbaba, lo que es una muestra más de que el pasaje de la tala del cedro y su envío al Ekur es una forma de nuestro motivo.

Dado que, por un lado, el mitema aparece en una forma muy similar, pero al mismo tiempo diferente, en dos textos cercanos y que, por el otro, funciona bien en ambos contextos, hemos de suponer que uno y otro texto usan un motivo preexistente en un poema o poemas hasta ahora desconocidos, adaptándolo en ambos casos exitosamente a su contexto.

En *Enūma eliš*, en cambio, la adaptación no es tan exitosa: pues ni los vientos ni la sangre que llevan a los dioses noticias de Tiamtu están justificados. La sangre no aparece en absoluto en ninguna otra parte del poema; los vientos, aun siendo claves en la victoria de Marduk, parecen quedarse, acabado el combate, dentro del cadáver de Tiamtu, y tienen cierto papel en la cosmogonía. Se trata de una adaptación directa, y no del todo feliz, de *Anzû*: que ésta no es del todo feliz lo prueba el hecho de que el autor de *Enūma eliš* tuviera que introducir, en una de las ocasiones en que se menciona el transporte de la sangre, el nombre del viento del norte como ripio, para completar el metro. El origen de esta interpolación, que tuvo luego cierto éxito y fue adoptada por varios textos, es difícil de establecer: arriba se ha discutido un llamativo paralelo en un texto egipcio del Reino Nuevo en el que Isis usa el viento del norte para enviar buenas nuevas. Se ha sugerido que, dado que el viento del norte es omnipresente en la literatura egipcia, la interpolación en el *Poema de la Creación* puede proceder de ahí. La falta de más datos, sin embargo, nos impide decidir el asunto más rotundamente.

Decíamos que la interpolación alcanzó cierto renombre en las letras babilónicas: el anónimo autor de una versión provincial de *Anzû* describe a Ninurta enviando los cadáveres de sus enemigos con el viento del norte, sin duda por influencia del *Poema de la Creación*. El mitema, en general, del transporte de partes del cadáver del enemigo al dios que espera en su templo también parece haber sido reutilizado en inscripciones reales

neosirias, donde los reyes se presentan a menudo exigiendo el despacho de miembros de los cadáveres de sus enemigos “como nuncio de la buena nueva”.

En definitiva, el estudio detallado de un motivo que se conocía en *Anzû* y *Enūma eliš* nos ha revelado la naturaleza exacta de la relación entre estos dos poemas. Además, hemos podido hallar otros paralelos que nos han permitido hablar, por una parte, del origen del mitema y, por la otra, de su influencia en textos posteriores.

## II.5 CONCLUSIONES GENERALES: LAS ARMAS DEL HÉROE

En este capítulo se ha estudiado un grupo de poemas narrativos en lengua acadia, en ocasiones junto a sus precursores sumerios, en los que un dios o héroe se enfrenta a otro dios o monstruo y hace para ello uso de los vientos a modo de armas. A los textos de este grupo los hemos llamado “épicas”, a pesar de los problemas que esta terminología presenta, por ser una etiqueta sencilla y tradicional que difícilmente se presta a equívocos.

En los poemas épicos en los que aparecen, las corrientes de aire son descritas de modo tan similar que se podría hablar, siguiendo la terminología estructuralista popularizada por Lévi-Strauss, del “mitologema” de las armas del héroe como vientos. Este mitologema estaría, a su vez, compuesto de diversas unidades mínimas o “mitemas”, que se dan, varios o todos, en las diferentes apariciones del mitologema<sup>891</sup>. Estas unidades mínimas son, por orden de aparición en los poemas, la creación de las armas, su descripción, el relato de su uso y, finalmente, su empleo para transportar un miembro del cadáver enemigo caído como anuncio del resultado de la batalla. Esta es, naturalmente, una estructura idealizada, que se corresponde sólo con alguno de los poemas estudiados, pero que se ha hallado útil para descubrir las afinidades entre los diferentes textos. A continuación se resumen las principales conclusiones que se han alcanzado tras estudiar cada una de estas fases.

El origen de las armas, tal como es relatado en los diferentes poemas, se ha analizado en la primera parte del capítulo (II.1). Los hallazgos de esta sección se cuentan entre los más importantes de todo el trabajo: se ha descubierto que numerosos poemas describen el nacimiento de las armas del héroe haciendo para ello uso de una *historiola* procedente de la literatura exorcística. En los encantamientos, esta *historiola* narra cómo los demonios son engendrados por la Tierra tras haber ésta quedado encinta del Cielo. En su nuevo contexto épico, unos poemas la usan para describir el nacimiento del ser monstruoso que el héroe

---

<sup>891</sup> Se sigue la descripción y propuestas terminológicas de Rudolph (1992: 178).

habrá de derrotar (la *historiola* tiene una función, por tanto, similar a la que desempeña en la literatura exorcística); mientras que otros la reciclan para describir el nacimiento de las armas del héroe, de los vientos que habrán de ayudarle en su batalla final.

Que la *historiola* de la épica y la de la exorcística están relacionadas es indudable, como muestran no sólo llamativos casos de intertextualidad, sino también el hecho de que varios poemas épicos la usen con la misma función que tenía en la literatura mágica. Parece también claro que el origen de la misma se halla en la exorcística, desde donde encontró su camino a la épica: así lo muestra, por un lado, el hecho de que el motivo sea “gramatical” o pertinente en sus contextos exorcísticos, pero muestre, en cambio, numerosas hilachas en su nuevo contexto épico. Por el otro, también queda claro que el motivo procede de la literatura mágica porque varios textos, como la *Leyenda Cútea de Narām-Sîn*, lo han adoptado directamente de ésta, independientemente de la tradición de la épica: en ellos, se usa para describir la creación de demonios o seres demoníacos, al igual que ocurría en la literatura exorcística.

Nos encontramos, pues, con una tradición doble: algunos poemas usan el motivo para narrar el nacimiento del armamento aéreo del héroe (así ocurre con *Enūma eliš* y *Gilgameš*), mientras que otros lo utilizan para referir el origen de sus enemigos (así, *Lugale* o *Anzû*). Arriba se han intentado subrayar las líneas maestras de la malla intertextual subyacente, y hemos hallado que, ya en los principios del segundo milenio, la épica había adoptado la *historiola* exorcística en estos dos caminos: un poema, *Lugale*, la usó para describir el nacimiento del Asag, el demoníaco rival de Ninurta; mientras que en otro, *Gilgameš* y *Humbaba*, cumple la función de especificar la procedencia de los siete guerreros que han de guiar a Gilgameš en su camino a la Montaña del Cedro. Estas dos ramas de la tradición se mantienen separadas, y los poemas épicos posteriores adoptarán la *historiola* ya a través del prisma de estos dos poemas. Por su parte, *Erra e Išum*, el más reciente de los poemas estudiados, es una suerte de corolario de esta tradición: los seres cuya génesis relata la *historiola* son demoníacos, pero también actúan como armas aéreas del héroe.

En la segunda parte del capítulo (II.2) nos hemos ocupado de cómo los diferentes poemas describen estas armas del héroe. Se ha descubierto que la descripción depende en

gran medida de la forma en que el poema ha adoptado la *historiola*: en aquellos casos en que ésta relata el origen de las armas del héroe, las descripciones de sus pertrechos toman la forma de catálogos de vientos. En aquellos otros en que, según su función originaria, la *historiola* narra la creación del enemigo demoníaco, las armas del héroe son también vientos, pero no son presentadas a modo de catálogo.

Los dos principales representantes de la primera categoría, *Gilgameš* y *Enūma eliš*, son los dos textos donde la forma del catálogo está más depurada. En ambos casos se trata de un listado complejo y heterogéneo: en el caso de *Gilgameš* contamos con la ventaja de poder seguir su evolución a través de las diferentes versiones del poema. Así, descubrimos que los siete “seres mixtos” del poema sumerio *Gilgameš y Humbaba* son ya vientos en las versiones mediobabilónicas, y el número de los mismos va creciendo conforme avanza el tiempo, siempre en estrecha conexión con el relato del Diluvio en *Atramašis*. La razón por la que los originarios “seres mixtos” se tornan en vientos es difícil de determinar: es posible que la naturaleza fronteriza de estos seres, que se hallan entre lo divino y lo demoníaco, les confiera un carácter más bien voluble. Mas como vientos aparecen ya en el *Poema de la Creación*: aunque su carácter aéreo en este último texto se debe sin duda a la influencia de *Gilgameš*, los miembros individuales del catálogo de uno y otro son del todo distintos. Esto se debe probablemente a que *Enūma eliš* hace uso de tradiciones anteriores sobre Marduk y su relación con los vientos, tradiciones que hemos intentado describir arriba. De nuevo despunta por su peculiaridad el poema de *Erra e Išum*, donde la descripción de los seres toma la forma de un catálogo de siete demonios aéreos, semejantes a los de los conjuros exorcísticos, como el que da comienzo a la XVI tablilla de *Udugbul* (I.3.2): también se asemejan a esta otros textos con listas de septenas demoníacas, como, de nuevo, la de la *Leyenda cuteda de Narām-Sîn*.

Los textos de la segunda categoría, en los que la *historiola* describe la creación del demoníaco rival del héroe, también presentan al héroe como armado con los vientos, mas el modo en que estas armas son presentadas es ciertamente diferente a la de los otros poemas descritos: en el caso de *Lugale*, los vientos actúan como corceles uncidos al carro de Ninurta, en una imagen de rancio abolengo y larga fortuna en Mesopotamia y en otros lugares. También aparecen así en algunas versiones de *Anzû*, mas no en la edición *Bîn šar*

*dadmē*: en esta, las corrientes de aire tienen un papel aún indeterminado en el momento del nacimiento del ave.

Se ha descubierto que las listas de vientos de los poemas que las contienen, y especialmente las de *Gilgameš*, tienen una estrecha relación con las listas de vientos que, en el mito de *Atramḫasīs*, preceden al Diluvio. Además, se ha observado que, en los relatos mesopotámicos del Diluvio, el viento tiene, paradójicamente, un papel mucho más importante que el agua: se ha concluido que la razón de que los héroes sean presentados empuñando vientos reside, probablemente, en el prurito de presentarlos como portadores del Diluvio mismo. En efecto, en la literatura babilónica el Diluvio es la metáfora por antonomasia del poder destructivo de los dioses: al presentar a los héroes blandiendo estos vientos diluvianos, se los está presentando como todopoderosos.

Hemos intentado, en el análisis de las descripciones de las armas-vientos de los héroes, poner énfasis en lo que los diferentes poemas tienen en común, mas no hemos ocultado que, en muchos casos, muestran diferencias irreconciliables. Esta heterogeneidad es especialmente observable en los relatos del uso de las armas del héroe, estudiadas en la tercera y última parte del capítulo (II.3). Lo único que los vientos tienen en común en todos los poemas en este respecto es que actúan como un arma ancilar, cuya función es inmovilizar al enemigo para dejar así vía libre al ataque del más contundente pertrecho del héroe. En la mayor parte de los casos, los vientos provocan una tiniebla que acaba cegando al enemigo, permitiendo que las armas del héroe lo alcancen. Esta tiniebla provocada por el viento es un *topos* literario en numerosos otros textos: es especialmente importante en ciertos encantamientos médicos que describen al paciente como obnubilado u oscurecido por el soplo de los vientos. De hecho, hemos considerado apropiado afirmar que el usar el viento para alzar una tiniebla que arrebate la visibilidad al enemigo es la forma de combate “clásica” del héroe en la épica mesopotámica. Es concebible, de este modo, la existencia de “anticlásicos”, textos que contienen una suerte de reacción contra ella: así, en la versión *Bīn šar dadmē* de *Anzū* esta estrategia bélica se muestra ineficaz, y el dios Ea ha de idear un complejo ardid para recuperar la Tablilla de los Destinos de las garras del ave.

Una forma diferente de combate es la que presenta el *Poema de la Creación*: en éste, los vientos se ceban con el interior de Tiamtu, inflándola y provocando su inmovilidad. Esta forma de actuación de los vientos tiene claros paralelos también en encantamientos médicos, donde el paciente se describe “inflado como un odre” o “pintado por la tolvanera de la estepa”. A pesar de sus peculiaridades, la teomaquia descrita en *Enūma eliš* fue una de las más influyentes en las letras babilónicas, y es citada en numerosas ocasiones. Hemos descubierto que una fórmula de execración común desde el s. XII a.C. invoca a Marduk en relación a una enfermedad llamada “agua abundante” (*aganutillû*), lo que sin duda se debe al hecho de que, en el *Poema de la Creación*, sea él quien derrote al mar.

El *modus operandi* de los vientos parece depender de la naturaleza del enemigo en mayor medida que la génesis de los mismos o sus descripciones: los poemas muestran en las narraciones de su empleo mayor libertad creativa que en los relatos de su nacimiento o en sus semblanzas. En lo que a los poemas épicos respecta, la creatividad puede definirse como el prurito de usar hipotextos más heterogéneos y la habilidad de combinarlos para crear un texto autónomo.

Finalmente, hemos estudiado lo que, en *Anzû* y *Enūma eliš*, representa el epílogo de la batalla: el envío de una parte del cadáver del enemigo caído a los dioses, por medio de los vientos, como testigo de la victoria (II.4). Hemos concluido que el motivo ya existía cuando fue adoptado por *Anzû*, como muestra el hecho de que una forma similar aparezca en *Gilgameš*. Sin embargo, el poema de *Anzû* lo adapta perfectamente a su contexto: en efecto, Ninurta envía sus armas (los vientos) junto con la clave de la derrota de *Anzû* (sus alas), símbolos ambos que han de dar fe inequívoca del desenlace de la lid. *Enūma eliš* adapta el motivo a través de *Anzû*, y no muy convincentemente: aquí, los vientos han de transportar la sangre de Tiamtu. Esta sangre de Tiamtu no aparece en ninguna otra parte del poema, y su introducción obliga a realizar otros ajustes menores: como resultado de los mismos, el viento que ha de transportar las noticias es ya del viento del norte, y no los vientos en general. Hemos estudiado un interesante paralelo egipcio que quizá proporcione una pista sobre el origen de esta innovación.



En varias ocasiones, el análisis de la imagen de los vientos en un determinado poema nos ha llevado a conclusiones de largo alcance sobre la naturaleza o el origen del conjunto del poema. Así, hemos discutido las aportaciones que nuestro estudio proporciona para cuestiones como la cronología de *Enūma eliš* (II.2.1.2.1, II.3.2.4), el sentido de *Erra e Išum* (II.2.1.3) o la existencia de diversas recensiones contemporáneas de *Anzû*. Otras muchas cuestiones podrían discutirse a raíz de nuestro estudio, y algunas de ellas son analizadas en las conclusiones generales de este trabajo (IV).

A lo largo de todo el capítulo ha resultado evidente que los vientos-armas están en estrecha relación con seres demoníacos. Así, los seres resultado de la cópula del cielo y de la tierra son a veces demoníacos (como en *Erra e Išum*), a veces, simplemente vientos (como en *Enūma eliš*) y, a veces, “seres mixtos” (como en *Gilgameš* y *Humbaba*). El héroe usa a veces vientos durante la batalla (así ocurre en *Enūma eliš* o *Gilgameš*) y, a veces, demonios (así sucede en *Erra e Išum*). Esto debe explicarse, por un lado, por el hecho de que los demonios sean descritos en numerosas ocasiones como corrientes de aire (véase I.2.1): varios conjuros incluso los llaman “progenie del viento” (*ilitti šāri*)<sup>892</sup>. Además, la gran variabilidad en sus descripciones ha de atribuirse al carácter fronterizo de los “seres mixtos” (y a nuestras propias dificultades para entender este carácter). Finalmente, un papel no pequeño en esta volubilidad lo tiene el carácter intertextual de todos los textos que se han estudiado: las innovaciones del motivo en uno de los textos provocan pequeñas variaciones en el modo en que éste se interpreta en el resto, como si de un ecosistema se tratara.

---

<sup>892</sup> Véase arriba n. 76.

### III. HIMNOS E HISTORIOGRAFÍA: EL DULCE ALIENTO DE LOS DIOSES



### III. HIMNOS E HISTORIOGRAFÍA: EL DULCE ALIENTO DE LOS DIOSES

*Šāru*, ¿“viento” o “aliento”?

III.1 Solicitud del dulce viento: himnos y textos misceláneos .....	384
III.1.1 Himnos y plegarias	
III.1.2 Textos misceláneos	
III.1.3 Función del “dulce aliento”	
III.1.4 Recapitulación y Conclusiones	
III.2 Intervenciones del viento en textos historiográficos .....	420
III.2.1 El <i>Relato de la campaña en Šubria</i> de Asarhadon	
III.2.2 La <i>Apología</i> de Asarhadon	
III.2.3 Nabonido: el viento como escoba	
III.2.4 Conclusiones: Los vientos en la historia	
III.3 Conclusiones: el viento de los dioses y sus intervenciones en la historia .....	446

*El viento (rīḥ) procede del espíritu (rūḥ) de Alá, y viene con su misericordia o con su castigo. No lo maldigáis cuando lo notéis soplar, sino pedid a Alá que os conceda su clemencia y os proteja del mal que transporta.*

*Jadiz* transmitido por Abu Huraira (603-681 d.C.)<sup>893</sup>

El viento, nos dice este *jadiz*, procede del espíritu de Dios, y es nuncio de su perdón o de su condena. Al percibir su soplo, los mortales han de dirigirse no al mensajero, sino al responsable último – a Dios –, y rogarle que lo transportado sean buenas nuevas y no desgracias. La clave de la sentencia, que parece dirigida a subsumir la creencia en seres aéreos sobrenaturales en el sistema monoteísta, reside en la relación etimológica entre las palabras árabes para “viento” (*rīḥ*) y “espíritu” (*rūḥ*): el uno, dice el Profeta, procede en realidad del otro.

Los textos estudiados en este capítulo tratan también de vientos divinos, igualmente portadores de la clemencia y del socorro del dios, enviados para salvar a los mortales en sus momentos de cuita. Son, en este sentido, similares a los analizados en capítulos anteriores, donde, comandados siempre por los dioses, ejercían función de eficaz exorcista o fiera arma de combate.

Respecto a aquellas, las corrientes de aire analizadas en este capítulo tienen la peculiaridad de ser “benignas” (*tābu*), según indican la mayoría de los textos estudiados.

<sup>893</sup> Sobre este *jadiz*, véase Canaan (1935: 236-237 n. 8) y Masliyah (2001: 269). La traducción del árabe es cortesía de E. Fernández Medina.

Que los vientos sean divinos y benignos puede parecer tautológico, mas no lo es en absoluto: en efecto, los dioses también pueden servirse a su antojo de “vientos malignos” (*imḫullu, šāru lā tābu*) para debelar a los improbables. El armamento de los dioses estudiado en el capítulo sobre la épica se componía, de hecho, mayormente de estos “vientos malignos”. Nuestro “viento benigno” actúa de modo especular a aquellos otros vientos épicos: si aquellos provocaban la enfermedad, los nuestros restituyen la salud; si traían la oscuridad, los nuestros traen la luz. Como en el *jadiz*, los dioses se sirven de los vientos para mandar el mal, pero también para enviar el remedio.

Los textos de este capítulo final pertenecen a muy diversos géneros y períodos: en contraste con los textos mágicos y épicos de los capítulos anteriores, los del presente no han sido seleccionados por su adscripción genérica, sino por su afinidad temática. Esto se debe a que el motivo que se estudia, el del “dulce aliento divino”, es transversal en la literatura acadia: si bien su origen está probablemente en los himnos, acaba por aparecer en textos tan heterogéneos como presagios, epístolas, textos historiográficos e, incluso, antropónimos<sup>894</sup>. Aunque ya en los capítulos precedentes se han observado trasvases entre unos géneros y otros (por ejemplo, entre la magia y la épica en II.1), ningún otro motivo se da en textos tan diversos como este del “viento benigno de los dioses”. Su carácter transversal nos permite observar su movimiento no sólo entre uno y otro período, sino también entre un género y otro: así, los himnos suplican al dios el envío de su “dulce viento”, y los textos historiográficos describen la llegada del mismo y el modo en que interviene en los acontecimientos.

---

<sup>894</sup> No parece, sin embargo, estar atestiguado en la iconografía: Unger (1929: 271; 1970: 130) y, siguiéndolo, Oppenheim (1936a: 480; 1956: 233-234), suponen que una pareja de figurillas de oro de diosas, cuyas manos están puestas sobre la boca, a manera de embudo, estarían en realidad en posición de soplar para surtir de “dulces vientos” a su poseedor. Las piezas estudiadas por Unger, que forman parte del llamado “Collar de Dilbat”, se conservan ahora en el Metropolitan Museum of Arts (Nueva York, véase Lilyquist, 1994), y varias figurillas semejantes han aflorado en otros museos del mundo (véase *ibid.*). En todos los casos se trata de representaciones de la diosa Lamma, cuya actitud clásica, debido a su papel de intercesora entre el hombre y la divinidad superior, es la de suplicante, con las dos manos unidas frente, o bajo, su cara (véase Spycket, 1960). La interpretación de Unger es hoy, por tanto, difícil de sostener.

En atención a este hecho se ha decidido dividir este capítulo en dos secciones. En la primera (III.1) se estudia el motivo del “dulce viento divino” tal como aparece en himnos y textos de varios otros géneros, todos ellos en mayor o menor medida dependientes de la literatura hímica: se tratará de determinar la relación que entre sí tienen los textos misceláneos, y de describir el modo en que el “viento benigno” es presentado en ellos. La segunda parte (III.2) es una suerte de corolario de la primera: se analizan en ella diversos pasajes de textos historiográficos donde este viento mandado por los dioses actúa de modo decisivo en el devenir de los acontecimientos, socorriendo en la necesidad a los favorecidos de los dioses.

Antes de comenzar con el estudio de los diferentes pasajes, queremos llamar la atención sobre un problema fundamental de interpretación que atañe a todos ellos, y que afecta también, aunque en un modo distinto, al *jadiz* con el que abríamos este capítulo: ¿hablan los textos del “dulce viento divino” o del “dulce aliento divino”?

### *ŠĀRU*, ¿“VIENTO” O “ALIENTO”?

El “viento divino” es, también, el “aliento divino”, ya que la palabra acadia *šāru* significa, a un tiempo, “viento” y “aliento”: la dificultad de distinguir claramente entre los diversos valores con que *šāru* puede ser vertida a las lenguas modernas es, en efecto, uno de los principales problemas con los que habremos de contar en este capítulo.

El problema no es, empero, único de la lengua acadia: también en hebreo la palabra *rû<sup>a</sup>ḥ* significa “viento”, “aliento” y, además, “espíritu”<sup>895</sup>. La imposibilidad de conocer en cada lugar la forma exacta con la que el vocablo hebreo debe traducirse ha llevado a notables controversias lingüísticas y teológicas: célebre es la disputa por la interpretación de *Gén.1:2* (“el *rû<sup>a</sup>ḥ* de Dios planeaba sobre las aguas”), donde los exegetas se dividen entre aquellos que ven en este *rû<sup>a</sup>ḥ* una suerte de premonición del Espíritu Santo y

---

<sup>895</sup> Este último sentido no está documentado para el acadio *šāru*, como es estudiará en el excursus III.1.1.2.

aquellos otros para los se trata de una “poderosa” corriente de aire<sup>896</sup>. No han escapado a la atención de los biblistas, sin embargo, varios pasajes de la Biblia en los que la palabra *rû<sup>a</sup>ḥ* aparece usada de modo anfibológico, esto es, con dos sentidos al mismo tiempo<sup>897</sup>: los hebreos, en efecto, hicieron uso de la polisemia del término como recurso estilístico.

Hallamos una situación similar en acadio no sólo para la palabra *šāru*, sino también para el sintagma que estudiamos en este capítulo, *šāru ṭābu*. Que este puede significar “dulce aliento” lo sugiere la mayoría de los contextos en que aparece; queda bien demostrado, además, por su aparición con la forma *šār appi*, “el viento de la nariz” (véase abajo III.1.2.1), o por la indicación de que procede “de la garganta” (*issi napšāti*, abajo en pp. 403 y s.). Por otro lado, que en *šāru ṭābu* puede tratarse también del “dulce viento” lo indican varios factores: primero, del uso del verbo *zâqu*, “soplar”, frente a otros verbos como *napāšu* o *pašû*, “exhalar”, se desprende que el hablante invoca el “soplo” del viento del dios, y no su aliento<sup>898</sup>. Además, el modo en que actúa este *šāru ṭābu* diríase propio del viento: el transportar arena (III.2.3), desviar la dirección del fuego (III.2.1), arrastrar la nave a buen puerto (III.1.1.1) o traer la lluvia (III.1.3.4.1) son acciones que el viento sólo, y no el aliento, puede obrar.

---

<sup>896</sup> Como “poderoso viento” lo interpretan algunos exegetas, que ven en el *’elôḥîm* de *rû<sup>a</sup>ḥ ’elôḥîm* una forma de relativo (véase Ouro, 2000: 60-61 con bibliografía anterior). Sobre el doble sentido “viento” y “espíritu” de la palabra hebrea *rû<sup>a</sup>ḥ*, y los problemas, filológicos y teológicos, que plantea, véase, por ejemplo, Moscati (1947), Orlinsky (1957/1958), Luyster (1981), Schüngel-Straumann (1992), Ouro (2000), Edwards (2012: 93-106) y Frahm (próximamente-a). Estos problemas fueron ya discutidos por los exegetas antiguos y medievales: sobre las distintas posiciones adoptadas por los mismos, véanse Brock (1999) y Regalzi (2006). Según von Soden (1992), la polisemia de la palabra hebrea *rû<sup>a</sup>ḥ* explicaría también el hecho de que el vocablo sea en ocasiones femenino y en ocasiones masculino: según él, las ocasiones en las que *rû<sup>a</sup>ḥ* es masculino significaría “viento”, y aquellas en las que es femenino, “espíritu”, por influencia de la palabra también femenina *nefeš*, “alma”. Sin embargo, como el mismo von Soden reconoce, su teoría funciona en sólo la mitad de los casos.

<sup>897</sup> Sobre estos pasajes, véase por ejemplo Herr (1997) y Edwards (2012: 105-106). Como afirma este último, «[i]t is not the case that *rû<sup>a</sup>ḥ* can never function with the plain sense of wind, but rather that the separate senses of the word inform and nuance the development of each other».

<sup>898</sup> *zâqu*, “soplar”, se usa siempre con vientos. Los escasos pasajes que CAD Z 65 c) 1’-2’ recoge bajo el epígrafe “referring to a windlike emanation or breath” son todos ejemplos del motivo que se estudian en este capítulo: AHw 1523a 2 los recoge, de hecho, como “wehen, stürmen; || von gutem (Götter-)Wind, auch bildlich”.

Al analizar los textos acadios de este capítulo hemos de tener en cuenta, por tanto, al menos tres posibilidades: *šāru* puede significar “viento”, “aliento” y ambos a la vez. La situación no es, sin embargo, nueva: como se recordará, ya en los textos médicos estudiados arriba (en II.3.1.6 y II.3.2.1) la palabra *šāru* significaba a un tiempo “viento” y “gases” responsables del meteorismo. Como en aquel caso, también en los textos estudiados aquí es difícil determinar en cuál de los tres supuestos se encuentra cada texto. En las páginas que siguen intentamos, siguiendo las recomendaciones de García Yebra<sup>899</sup>, adaptar la polisemia de la lengua de origen a la lengua de traducción: dado que, en castellano, no existe ninguna palabra que signifique a la vez “viento meteorológico” y “aliento”, hemos decidido traducir *šāru tābu* ora por “viento benigno”, ora por “dulce aliento”, sin que el uso de una u otra traducción supongan la elección de uno u otro de los sentidos de *šāru* para cada pasaje concreto. Ambos son posibles en la inmensa mayoría de los textos, y la difícil cuestión se volverá a analizar brevemente en las conclusiones de este capítulo (III.3).

---

<sup>899</sup> García Yebra (1981: 51 *et passim*), un estudio sobre los problemas de la traducción que plantea la polisemia.



### III.1 SOLICITUD DEL DULCE VIENTO: HIMNOS Y TEXTOS MISCELÁNEOS

- III.1.1 Himnos y plegarias
  - III.1.1.1. *manītu*: la brisa salvadora
  - III.1.1.2. Excurso: *šāru*, ¿“espíritu”?
- III.1.2 Textos misceláneos
  - III.1.2.1. Textos adivinatorios
  - III.1.2.2. Epistolografía
  - III.1.2.3. Colofones
  - III.1.2.4. Onomástica
- III.1.3 Función del “dulce aliento”
  - III.1.3.1. Salvación
  - III.1.3.2. Luz
  - III.1.3.3. Atención
  - III.1.3.4. Prosperidad y feracidad
- III.1.4 Recapitulación y Conclusiones

---

De la aparición de este “dulce aliento” o “dulce viento” en himnos y otros textos de varia adscripción trata esta primera parte del capítulo. Tienen todos ellos de común, y de diferente de los textos historiográficos, el que el “dulce viento” sea en ellos anhelo, deseo de obtener la protección divina – protección que, como una expresión himnica acadia señala, se sabe lejana, mas se ansía cercana<sup>900</sup>. El deseo de sentir el soplo del dulce aliento de los dioses – de “olerlo”, como afirman algunos pasajes – se articula en los diferentes textos de modo más o menos formular según los casos, pero siempre expectante. Esta primera parte del capítulo se ocupa, en definitiva, de las invocaciones del soplo del “dulce viento” contenidas en los diversos textos.

Frente a los textos de esta primera mitad del capítulo, en los textos historiográficos, estudiados en la segunda mitad (III.2), el “dulce viento” aparece como un deseo cumplido, como la realización de aquello que en los pasajes de esta primera parte sólo se pretende. Hay, naturalmente, pasajes que se hallan en la frontera entre ambos extremos – el anhelo y el cumplimiento –: así, un himno a Marduk contenido en un hacha votiva de Nabucodonosor I (p. 488 §5) describe cómo el “dulce viento” del dios salvó ya una vez al rey de sus enemigos, como prólogo a una nueva petición de ayuda para el novísimo peligro que se cierne sobre el monarca.

---

<sup>900</sup> La fórmula en cuestión (*rūqiš alsika qerbiš šimānni*, “te he convocado desde lejos, ¡óyeme desde cerca!”) ha sido objeto del estudio de Mayer (1980).

Estas invocaciones del “dulce aliento” divino en himnos y textos afines han recibido, a diferencia de lo que ocurría con los capítulos anteriores, varios estudios a lo largo de la historia de la asiriología. Uno de los primeros en tratar la cuestión fue Gemser: en su tesis doctoral sobre antroponimia (Gemser, 1924: 64), se ocupó de los nombres propios acadios que mencionan el “dulce aliento” divino y de varios textos emparentados con los mismos. Casi al mismo tiempo Hehn (1925) trató de hallar antecedentes mesopotámicos al uso bíblico de *rû<sup>a</sup>ḥ*, “viento”, con el sentido de “espíritu”, y los halló en nuestro “dulce aliento”. Esta senda siguió también Unger en un influyente artículo (1929; nueva versión en 1970: 128-135) sobre la manifestación de los dioses babilónicos por medio de la “brisa” (*Windhauch*). En el mismo, usando varios de los datos que también se usan en este capítulo (onomástica, epistolografía e himnos), y otros que hoy ya no sería posible usar (arqueología e iconografía)<sup>901</sup>, concluyó que la “brisa” era una de las formas más comunes de la epifanía en la religión mesopotámica. Finalmente, Oppenheim (1956: 233-235), tratando de elucidar la etimología del nombre acadio del dios del sueño (*Zāqīqu*), mostró la similitud de algunos de los pasajes en los que aparece con el motivo del “dulce aliento divino”: en uno y otro caso se trataba, afirmaba el sabio vienés, de una epifanía a través del viento.

La más reciente de estas contribuciones data, por tanto, de los cincuenta: el enorme avance de la Asiriología en los últimos sesenta años, con la compleción de dos diccionarios modernos y la publicación de innumerables nuevos textos, aconseja un nuevo acercamiento a la cuestión. Además, el hecho de que todos los estudios reseñados sean

---

<sup>901</sup> Sobre las ideas de Unger relativas a la iconografía del “dulce aliento”, véase arriba la n. 894. Respecto a la arqueología, Unger era firme defensor de la idea de que los edificios cúlticos mesopotámicos estaban “astronómicamente orientados” en la dirección del dios que se quería honrar, y a ello dedicó un estudio complementario al del “dulce viento” (1928; nueva versión en 1970: 122-128). Esta idea fue defendida con especial ahínco por G. Martiny en varios artículos, cuyas ideas resume Hallo (1996: 83-85); otros estudios recientes sobre la “orientación astronómica” de los edificios incluyen el de Ambos (2012: 144-145) y el de Shepperson (2012). La idea resulta, sin embargo, muy forzada, habida cuenta de que los edificios cúlticos aparecen orientadas en direcciones diferentes: los defensores de las interpretaciones de Martiny se ven, en consecuencia, obligados a suponer una connotación diferente para cada una de estas orientaciones, lo que no parece posible. Además, las connotaciones de los diferentes puntos cardinales, como se ha observado en diversos lugares de este trabajo, no son lo suficientemente estables como para apoyar estas ideas.

artículos breves justifica el emprender un análisis sistemático de todas las apariciones del “dulce aliento” en la literatura acadia, algunas de las cuales (como las de los textos adivinatorios del apartado III.1.2.1) no fueron tratadas por estos venerables predecesores.

En las páginas que siguen, se estudian los textos en que se suplica a los dioses que envíen su “dulce viento”, textos que han de dividirse, por sus afinidades internas, en dos grupos: de un lado, los himnos y encantamientos-plegaria (III.1.1); del otro, el resto de textos, que incluye tratados adivinatorios, cartas, colofones y antropónimos (III.1.1.2). Dado que el motivo presenta características semejantes o complementarias en los pasajes de uno y otro grupo, se estudia la función desempeñada por el “dulce aliento”, tanto en los himnos como en los textos misceláneos, en un epígrafe independiente, III.1.3.

### III.1.1 HIMNOS Y PLEGARIAS

Este primer grupo es el que contiene más invocaciones del “dulce viento”: en efecto, conocemos un total de veinte himnos y plegarias con forma de encantamiento que hablan del “dulce aliento” de los dioses<sup>902</sup>. Dado lo alto de esta cifra, y el hecho de que en la mayoría de ellos la fórmula contenga pocas variaciones, se ha decidido presentar los textos en un apéndice, V.4 (pp. 486 y ss.), en numeración continua precedida del signo de sección (§). En las páginas que siguen se hará referencia a estos textos mediante el número convencional que se les ha asignado: se remite al lector a la presentación de cada pasaje en el apéndice para los detalles filológicos que no son tratados aquí.

---

<sup>902</sup> Incluimos en la categoría “himnos y textos afines” las odas cuyo objeto es ensalzar a la divinidad o a la realeza usando para ello un estilo fundamentalmente descriptivo y expositivo, no narrativo. Las diferentes taxonomías en que los asiríólogos han propuesto dividir el género “himno” (“himnos sincréticos”, “grandes himnos”, “salmos penitenciales” o “encantamientos-plegaria”, véase Foster, 2007: 73-74), son irrelevantes para nuestro estudio, pues la imagen del “dulce viento” que muestran todas ellas es muy similar. Se incluyen también entre los himnos varios encantamientos exorcísticos, debido, en primer lugar, a que la presencia del motivo del “dulce viento” en los mismos es meramente anecdótica (sólo aparece en el §19 y, quizá, en el §20); y, en segundo lugar, a que el motivo muestra en estos encantamientos las mismas características que en los “encantamientos plegaria”.

Tal como aparece en la inmensa mayoría de tales textos (§§ 1-7, 9-10, 12-13, 15-17 y 19-20), el motivo del “dulce viento divino” presenta la siguiente fórmula, bien exactamente, bien con pequeñas variaciones:

*šārka (tābu) lizīqa + optativo*  
 ¡Sople sobre mí tu dulce viento y ...!

En la inmensa mayoría de los textos se usa el adjetivo *tābu*, “benigno”, tras el nombre del viento: sólo los pasajes §§ 2 y 4-5 lo omiten<sup>903</sup>. Los varios textos que no se ajustan a esta fórmula (§§ 8, 11, 14 y 18) presentan, sin embargo, semejanzas con otros pertenecientes al mismo subgénero<sup>904</sup>, lo que lleva a pensar que se trata de una idiosincrasia del subgénero particular al que pertenecen.

Esta fórmula puede hallarse en la literatura himnica acadia desde épocas muy antiguas hasta tiempos muy recientes: el texto más antiguo en el que aparece es el lamento *Ištar Bagdad* (§1), del período paleobabilónico. Por su parte, los manuscritos más recientes con el motivo proceden del período seléucida (§§ 8 y 14): entre ambos extremos, se da en varios textos himnicos del período mediobabilónico (§§ 3-5) y en toda una plétora de textos del primer milenio, procedentes principalmente de las bibliotecas del rey asirio Asurbanipal.

El motivo aparece, pues, en himnos acadios a lo largo de casi un milenio y medio, esto es, durante la mayor parte de la historia del género mismo. No parece que la fórmula esté atestiguada en la literatura sumeria: en los pocos textos bilingües que se conocen que la presentan (§§ 6-8) no hay prueba alguna de que la versión sumeria del texto haya sido

<sup>903</sup> El hecho de que los textos §§ 2 y 4 sean plegarias a Marduk con otras varias coincidencias, y de que el §5 sea también una plegaria al dios babilónico, hace pensar que se trata de una innovación compartida por los tres textos.

<sup>904</sup> Así, en el §8, un *eršemma* bilingüe emesal-acadio, la fórmula es similar a la de otros textos bilingües emesal-acadio, como se indica en las notas del apéndice. También en el caso del §18, una oración de tipo *šigû*, la forma en que aparece el motivo es similar a la que aparece en otros *šigû*: véase la nota *ad loc.*

compuesta antes que la acadia<sup>905</sup>. Se trata, creemos, de un motivo propio de la lengua acadia.

Respecto a los dioses cuyo aliento se invoca con esta fórmula, Marduk es el destinatario de la mayoría de los textos estudiados en el apéndice (10 de 20). Aparte de al dios babilónico, el “dulce aliento” se atribuye también a Ištar y Nabû (4 textos cada uno). Para varias otras divinidades (Adad, Ea o Enlil) se conoce sólo un himno que hable de su “dulce aliento”. A otros dioses, como Nusku, Amurru o Nergal, se les atribuye el “dulce viento” en la onomástica (véase III.1.2.4), mas ningún himno conservado habla del mismo.

¿Han de tomarse estas atribuciones como relevantes o debemos suponer, por el contrario, que se trata de una fórmula en la que la identidad de cada dios concreto carece de trascendencia? Aunque, en principio, pudiera parecer que el “viento benigno” puede predicarse de cualquier dios, sorprende la ubicuidad de Marduk<sup>906</sup>, especialmente si se tiene en cuenta que, como se estudiará al final de este capítulo (III.3.1), varios otros textos presentan a Marduk como “señor de los vientos”; y a este título se le proporciona incluso una etiología en las narraciones de la cosmogonía. Igualmente, el “dulce viento” se dice lucífero sólo cuando se predica de Ištar, lo que sin duda ha de conectarse con el aspecto astral de la diosa (véase III.1.3.2). Por otro lado, en una plegaria dirigida a Enlil, la expresión “tu viento” parece referirse al viento levante, viento de Enlil por excelencia<sup>907</sup>. No ha de descartarse, por tanto, que también en otros casos la expresión “tu viento” no sea fórmula estereotipada, sino motivo vivo y productivo que se refiere a un viento concreto para el que se supone una relación especialmente estrecha con un dios concreto.

---

<sup>905</sup> Sobre los textos bilingües en los que el sumerio es una traducción del acadio, y sobre aquellos otros en los que ambas versiones, sumeria y acadia, fueron, a lo que parece, compuestas al mismo tiempo, véase Seminara (2001: 534-544), con bibliografía anterior.

<sup>906</sup> No puede suponerse que esta preponderancia de textos que predicen el “dulce aliento” de Marduk se deba, sin más, a que el número de himnos dirigidos a Marduk sea relativamente grande: pues al dios para el que más plegarias se conocen, Šamaš, no se le atribuye el “dulce aliento” más que muy ocasionalmente.

<sup>907</sup> Este caso ha sido estudiado en el excursus III.1.3.4.1.

¿Cuál es el significado de esta fórmula? En los encantamientos-plegaria y los conjuros (§§ 14-19), la fórmula aparece al final de la plegaria, lo que recuerda poderosamente a la situación ya observada para aquella otra fórmula que, en los textos mágicos, invocaba el soplo de los cuatro vientos para que arrastraran el elemento pernicioso que infectaba al orante (I.1): también en aquellos textos aparecía la fórmula cerrando el conjuro. A diferencia de aquellos, en varios de los que aquí se estudian se invoca el soplo del viento divino inmediatamente después de requerir a los dioses a “contemplar” al suplicante (*naplisanni* “¡contémplame!”, en §§ 2-4, 17) o a aceptar su plegaria (*leqe unnennī*, “¡acepta mi oración!”, en §§ 15-16): se trata, pues, de atraer la atención de los dioses y de garantizar su benevolencia.

La fórmula tiene, sin embargo, diversas otras funciones en los diversos textos. En varios de ellos el “dulce viento” es un elemento purificador y revivificador, que ha de apartar el mal del orante (así en §14, *ina šārīkunu ṭābi šūtiqā’inni*, “¡salvadme con vuestro dulce viento!”) e infundirle nuevas fuerzas (así §11, *lubluṭ ina šārīka*, “¡viva yo gracias a tu aliento!”). Estos y otros efectos del “viento benigno” serán analizados, usando también el resto de géneros en que aparece, en III.1.3.

#### III.1.1.1. *MANĪTU*: LA BRISA SALVADORA

El motivo del “dulce aliento” no se da en la literatura himnica únicamente bajo la forma de *šāru ṭābu*. En las páginas que siguen, antes de pasar a la presentación del motivo en otros géneros, se estudia otra forma bajo la que se puede hallar en himnos: se trata del vocablo *manītu*, “brisa”, que aparece en varios himnos donde se esperaría el *šāru ṭābu*, “dulce viento” de los dioses, como equivalente funcional del mismo. A continuación se ofrecen unos breves apuntes sobre la morfología de la palabra y, seguidamente, un análisis de sus más relevantes apariciones en la literatura acadia.

Ambos diccionarios normalizan la palabra como *mānitu* (*CAD* M/1 212 y *AHw* 603a); sin embargo, Mayer (1992: 39-40) argumenta convincentemente que la transcripción correcta debe ser *manītu*. Meissner (1925b: 38-39; 1930; seguido por Borger, 1958: 116a; y Lambert, 1960b: 305) defendió que la palabra era un masculino por causa del sintagma *manīt bēl ilī ṭābu*, “dulce brisa del señor de los dioses”, que aparece en la *Campaña en Šubria* de Asarhadon (III.2.1); y por *Teodicea* 67, donde se habla del *manīt niši ṭa-<sup>r</sup>a<sup>1</sup>-[bu]*, “dulce brisa de las gentes” (véase pp. 93 y s.). Sin embargo, el pasaje

estudiado abajo de *Saġgig* IV, donde se habla de *manīti nēḫti*, “tenue brisa”, muestra que también funciona en ocasiones como femenino<sup>908</sup>, y sugiere que su tratamiento como masculino se debe quizá a su confusión con *šāru*, especialmente en el ámbito del sintagma *šāru ṭābu*, dado que los dos contextos en que *manītu* aparece como masculino lo hace acompañado del adjetivo *ṭābu*. La etimología de la palabra no está clara<sup>909</sup>, y sus testimonios léxicos se limitan a *Malku* III 184, que la equipara con *šāru*.

La palabra *manītu* se da sólo en textos literarios: como equivalente de nuestro *šāru ṭābu* (con o sin el adjetivo *ṭābu*), se da en dos himnos estudiados en el apéndice V.4 (§§ 9 y 13b), y también en los dos textos historiográficos de Asarhadon estudiados abajo (III.2.1 y III.2.2): el viento salvífico divino, de Marduk en el primer texto y de Ea en el segundo, es llamado, en ambos casos, *manītu*<sup>910</sup>.

En aquellos textos donde no es un equivalente del *šāru ṭābu*, *manītu* es descrito como un viento suave: así, una fórmula exorcística común exhorta a los demonios a subir al cielo como el humo movido por el soplo de lo que es llamado “una suave brisa”<sup>911</sup>:

101. saġ-gig i-bí im gub-ba-gin<sub>7</sub> an-na ha-ba-èd-dè  
 102. mu-ru-uš qaq-qa-di ki-ma qut-ri ma-ni-ti né-eḫ-ti ana šamē(an-e) li-tel-la  
 101-102. ¡Que el dolor de cabeza ascienda al cielo como humo (llevado por) una tenue brisa!

<sup>908</sup> Sería también posible tomar *nēḫtu* como sustantivo, y soponer que se trata de una cadena constructa, *manīt nēḫti*, “la brisa de calma” (cf. *šubat nēḫti*, “morada de paz”, en *CAD* N/2 150-151). Sin embargo, en ninguno de los manuscritos del pasaje que lo conservan aparece *manītu* en estado constructo (*CT* 17 21 89: *ma-ni-ti* // *SpTU* 2 2 iii 92: *mā<sup>1</sup>(BA)-ni-tú*). Además, el sumerio *im gub-ba-gin<sub>7</sub>* sugiere también que se trata de un adjetivo, pues para *nēḫtu*, “calma”, se esperaría *ne-ha*, como en *ki-tuš ne-ha* || *šubat nēḫti*, véase *CAD* N/2 151a.

<sup>909</sup> Según Langdon (1930: 25), derivaría de *manû*, “contar”: este autor asume que este verbo puede significar “asignar destinos”, y en consecuencia traduce *manītu* como “destino”. Esta idea fue vehementemente negada por Meissner (1930). Véase, sobre la morfología de la palabra, también Mayer (1992: 40 n. 20).

<sup>910</sup> Véase, abajo, III.2.1 y III.2.2. Esta y otras coincidencias en ambos textos nos ha llevado abajo, en III.2.2.2, a apoyar la teoría de que ambos textos son obra de un mismo autor.

<sup>911</sup> La versión bilingüe se conserva sólo en *Saġgig* IV 101-102 (*CT* 17 21 88-89 // *SpTU* 2 2 iii 92, la numeración de líneas procede de Schramm (2008: 237)). La versión sumeria está mucho más extendida: aparece en *Udughul* I 35', *Compendio* §11 16, §12 19, §13 38 (Schramm, 2008: 66, 68, 70, 237-238) e incluso en algunos conjuros neosumerios (Waetzoldt y Yildiz, 1986: 293 l. 1, 294) y paleobabilónicos (Cavigneaux y Al Rawi, 1995: 44). Sobre el sintagma acadio *kīma qutri manīti nēḫti*, “el humo (llevado por) una tenue brisa”, compárese la construcción semejante *kīma qanē meḫê*, “como juncos (movidos por) una tormenta”, en varios pasajes citados en *CAD* Q 18a.

Esta “tenue brisa” es, a decir al menos de algunos textos, propia de la mañana: en efecto, la expresión “brisa matutina” (*manīti šēr(ē)ti*) se da, además de en el sintagma “la brisa del alba y de la mañana” (*manīti namirti u šērti*) de un cilindro recientemente publicado del rey neobabilónico Erība-Marduk (s. VIII a.C.)<sup>912</sup>, en el himno a Marduk que abre el poema *Ludlul*. En el mismo, el carácter del dios Marduk es descrito con antítesis: así, *Ludlul* I 2 lo alaba como “el que se enfurece en la noche, mas durante el día se calma”, y los versos siguientes siguen este patrón<sup>913</sup>:

5-6. *ša ki-ma ūmi(ud-mi) me-be-e na-mu-ú ug-gat-su | ū ki-i ma-nit še-re-e-ti za-aq-šú ta-a-bu*

5. Aquél cuya ira es como un ciclón, una arrasadora tormenta,

6. mas cuyo dulce aliento es como la brisa de la aurora.

Marduk, que es constantemente asociado con los vientos (véase III.3.1), es aquí descrito con dos corrientes de aire antitéticas: la arrasadora tormenta y la suave brisa de la aurora<sup>914</sup>.

Que la brisa *manītu* es equivalente de nuestro *šāru tābu* es especialmente claro en un largo y hermoso himno a Ninurta, que podríamos llamar *Himno a Ninurta en la fatiga*. Este texto invoca el poder salvador del dios con varias líneas en que, al principio, se describe una situación de extrema necesidad, seguidamente se invoca un epíteto de este dios y, finalmente, se narra el modo en que Ninurta salva a la persona que ha caído en tal

<sup>912</sup> El texto es MS 1846/4 (George, 2011: 171-177), traducido arriba, en p. 111.

<sup>913</sup> *Ludlul* I 5-6, editado por Annus y Lenzi (2010: 15). Sobre el himno que abre el poema, véase Groneberg (1996: 79-80).

<sup>914</sup> Como una brisa agradable también aparece *manītu* en el *Gram Himno a Nabû* 174-175 (editado por von Soden, 1971a), donde parece decirse que el calor, enviado por Nabû, “hace resplandecer” (i.e., “templar”) la brisa invernal: “Ha sido creado una muralla contra los rigores del invierno: | para las tierras todas los calores encienden la brisa” (*a-na kal ma-tum um-ma-tum ū-šaḫ<sup>la</sup> lá-a ma-ni-tu[m]*), se toma *-la-* como complemento fonético, dando como resultado un verbo *ḫelû Š*, “hacer resplandecer”, del que *ummātu*, “calores”, sería el sujeto).



desgracia. En dos ocasiones la salvación se produce mediante la brisa *manītu*. En una de ellas, el protagonista es un campesino cuya cosecha arruina una inundación<sup>915</sup>:

44b-45a. *ikkar*<sup>(lú)</sup> engar) *i-ki-šú mē(a<sup>meš</sup>) šaḫ-lu-uq-ti | it-ba-lu-šu-ma uš-ta-ni-ḫu i-ni-lu*  
 45b. *le-ʾ-ú it-pe-šú bēl(en) me-reš-ti kit-te*  
 46a. *ta-paq-qid-šum-ma ana<sup>d</sup> indagar :*  
 46b. *ma<sup>l</sup>(BA)-nit-tum||ø mi-šá-ri ta-de-ek-kaš-šum-ma (|| id-da-kaš-šum-ma)*  
 47. *ša i-šu ú-ḫal-li-qu ú-rab-šú mādu(lal)*

44b-45a. El campesino cuyo bancal ha arrasado una destructora crecida, y se desespera y enferma,  
 45b. ¡oh sabio, experto, señor de los firmes cultivos!,  
 46. lo confías al dios Indagar; alzas (|| quien alza) sobre él una brisa de justicia  
 47. que restituye con mucho lo que había perdido con poco.

Una de las funciones clásicas de Ninurta es la de protector del campesino<sup>916</sup>, y como tal aparece aquí, alzando un hálito de justicia sobre el agricultor arruinado que le restituye sus pérdidas. Con este *manīt mīšari*, literalmente “brisa de justicia”<sup>917</sup>, el himno está invocando los conocidos beneficios que el viento trae sobre la agricultura, estudiados ya arriba, en I.5. Creemos que este *manīt mīšari* es una variación erudita del sintagma *šāru ṭābu*: este último aparece en diversos pasajes de la literatura acadia haciendo florecer los campos. Así, un pasaje de la *Teodicea*, afirma que, con el “dulce viento divino” (*šāru ṭābu ša ili*), “recuperarás las pérdidas de todo un año en un instante” (*ša šatta tuḫalliqu tarāb ana surri*), prácticamente con las mismas palabras que nuestro himno a Ninurta<sup>918</sup>.

La extraña expresión *manīt mīšari* es, pues, un avatar de nuestro *šāru ṭābu*, avatar que se da sólo en este himno a Ninurta: el autor del mismo, tratando de innovar respecto a sus precesores, dio con una expresión lo suficientemente parecida a *šāru ṭābu* como para evitar confusión respecto al motivo aludido, pero lo suficientemente diversa como para que

<sup>915</sup> Editado por Mayer (1992: 27, 31, 42-44). Notas a líneas: L. 46 sobre el dios (N)indaḡar, otro nombre del dios Ḫaya, esposo de Nissaba, véase Selz (2002); su aparición aquí se debe a su relación con la agricultura (también es identificado en *An = Anu* I 326 con Adad, véase Schwemer (2001: 17 y n. 88)).

<sup>916</sup> Véase Annus (2002: 152-154).

<sup>917</sup> Sobre esta expresión, véase Mayer (1992: 39-40), que propone traducirla como “richtige, passende, günstige Brise”, dado que *mīšaru*, según explica, significa no sólo “Gerechtigkeit”, sino también “Gedeihen, Erfolg, Wohlfahrt, o.ä.”.

<sup>918</sup> Este y otros pasajes en los que el “dulce viento” trae prosperidad son estudiados abajo, en III.1.3.4.

el lector u oyente experimentara la «imposibilidad de vivir fuera del texto infinito»<sup>919</sup>. Que es, en efecto, un avatar de nuestro *šāru tābu* lo demuestra sin lugar a dudas la otra aparición del *manīt mīšari* en nuestro himno, donde desempeña otra de las funciones clásicas del *šāru tābu*: la de salvar la nave a la deriva<sup>920</sup>:

32a. *eleppu*(<sup>giš</sup> má) *šá la ma-la-ḫu šá me-ḫu-ú i-ba-’u-šú* (|| *ú-bil-lu-uš*)

32b. *a-a-um-ma re-’-um šal-mat qaq-qa-du*

33. *ma-nit-ti||ø mi-šá-ri ta-de-kaš-šum-ma pa-da-nu tu-šá-aš-bat-su*

32a. La nave sin marinero, sobre la que ha pasado una tormenta (|| que la tormenta ha arrastrado),

32b. ¡oh, qué pastor de los cabezas negras!,

33. alzas sobre ella una brisa de prosperidad y la pones de nuevo en su rumbo.

La “brisa próspera” (*manīt mīšari*) trata de rectificar lo que la tormenta (*meḫû*) ha arrasado o arrastrado: la oposición entre *meḫû* y *manītu* recuerda a la del pasaje de *Ludlul* estudiado arriba, donde la clemencia de Marduk es comparada al segundo y, su cólera, al primero. En la literatura acadia se dan varios episodios semejantes donde el viento es hecho responsable de la salvación de un barco a la deriva: el ejemplo más conspicuo de este último caso está contenido en la larga y compleja obra de alabanza a Marduk conocida como *Himno a Marduk 2*<sup>921</sup>:

B 21. *i-tu-ru-ni i-na šá-ri-ka ṭa-a-bi<sup>l</sup>* (KA) *šu-ut né-qel-pu-ú marduk*(<sup>d</sup> amar-utu)

B 21. Han logrado retornar, gracias a tu dulce viento, los que navegaban a la deriva, ¡oh Marduk!

El *šāru tābu* de Marduk logra llevar al marinero extraviado a su destino, al igual que el *manīt mīšari* de Ninurta. Como es natural, la literatura acadia contiene también varias noticias sobre naufragios o extravíos de barcos producidos por el soplo de un viento inclemente<sup>922</sup>. Este viento es llamado, en ocasiones, “viento malvado” (*šāru lemnu*), siendo

<sup>919</sup> Según la feliz expresión de R. Barthes, ya mencionada arriba, en p. 179.

<sup>920</sup> Texto editado por Mayer (1992: 25, 30, 39-40).

<sup>921</sup> Texto restaurado en Lambert (2004: 214): corrija-se en consecuencia la deficiente edición de Oshima (2011b: 233).

<sup>922</sup> Además de en el poema *Adapa* (I.3.2.1), varias cartas hablan de la deriva de un barco producida por el soplo de un viento inesperado: así, en una epístola dirigida al ugarítico Urtēnu (s. XIII-XII a.C.), Zu-Aštarti afirma (*RSO* 7 35 = *Ugaritica* 7 34): *ūma 6 ina tām̄ti ašbāku šāru kī ilqāni ina šidūni akta[š]ad*, “en el día 6 estaba en el mar, mas cuando me tomó el viento, alcancé Sidón” (según la interpretación de Huehnergard, 1997: 219). Véase también la epístola mariota M.5316, mencionada arriba en n. 838, donde se justifica el retraso en el envío de unos viñedos

así una imagen especular del *šāru ṭābu*, “viento benigno”: si uno extravía la nave, el otro la lleva a buen puerto. Esta visión dicotómica del viento está gráficamente expresada en la sección de maldiciones del tratado de Asarhadon con Baʿal, rey de Tiro (*SAA* 2 5), donde se especifica que el dios Baʿal hará alzarse un “viento malvado contra vuestras naves” (iv 11': *šāru lemnu ina eleppētikunu*), caso de que los tirios incumplan lo pactado: el no poder navegar diríase, en efecto, la peor maldición que podría alcanzar a un tirio.

#### III.1.1.2. EXCURSO: ŠĀRU, ¿“ESPÍRITU”?

Antes de pasar a analizar las apariciones del “dulce viento” en el resto de textos, queremos discutir un aspecto de cierta relevancia para la interpretación del motivo. Como se ha dicho, uno de los sentidos más comunes del hebreo *ruʿāḥ*, “viento”, es “espíritu”; y también el griego *πνεῦμα* cuenta con ambos significados<sup>923</sup>. ¿Desarrolló también el acadio *šāru*, “viento”, el sentido de “espíritu”?

En varios recientes estudios, la sumeróloga Dina Katz ha respondido afirmativamente a esta pregunta: según ella, *šāru* describiría al “espíritu” en el momento de abandonar el cuerpo, en oposición a *eṭemmu*, que sería propiamente el “espectro” del finado<sup>924</sup>. El principal argumento para esta distinción se lo proporciona un documento

---

porque “durante 12 días el viento ha sido del sur”, impidiendo el uso de las rutas fluviales. También se habla del extravío de un barco en un presagio hepatoscópico, donde se anticipa que Šamaš y Marduk salvarán una nave que navega a la deriva, presumiblemente con su “dulce viento”: “el viento hará que una nave sin timón navegue a la deriva, mas Šamaš y Marduk buscarán que tenga una bahía segura” (*eleppu bala sikkanni šāru ušqallapāšim-ma šamaš u marduk ina makallê kīni ištene*”*ūšu*, *SAA* 4 149 r 16). El mismo presagio aparece en los compendios de presagios hepatoscópicos *KAR* 423 (Koch, 2005: 535) r ii 2-3 y Rm.2,134 (Starr, 1985: 65) r<sup>2</sup> 5-6.

<sup>923</sup> Dado que en el mundo griego el origen aéreo del alma fue defendido ya entre los órficos (así, Jámblico afirma que «en los versos órficos, se dice que el alma viene del universo, cuando respiramos, traída por los vientos», véase Molina Moreno, 2008: 614-616), no parece que la evolución semántica del término helénico pueda atribuirse a la influencia del cristianismo o del judaísmo: debe tratarse de desarrollos independientes. Sobre las especulaciones sobre la relación del viento “meteorológico” con el flato en la medicina griega, véase Lloyd (2007).

<sup>924</sup> Katz (2003: 197-198; 2005: 62-64; 2007: 172-174; y 2010: 116-118): en este último trabajo, la autora sostiene que «the term IM describes in these texts the dead soul before it entered the netherworld». También siguen esta línea de interpretación Scurlock (2002), Chiodi (2004: 101-102) y Steinert (2012: 315-323): según esta última, «im Moment des physischen Todes wurde die zi-S Seele in einen „Wind“ (im) transformiert und befand sich in

administrativo neosumerio, procedente de Drehem, que registra dos rituales funerarios dedicados a la difunta princesa Tezenmama: mientras que el segundo se realiza “el día que se dispone una tabla para libaciones para el espíritu (gidim) de Tezenmama”, el primero tiene lugar “el día que Tezenmama exhaló el aliento” (ud im Te-zé<sup>1</sup>-<en<sub>6</sub>>-ma-ma ba-dib<sup>1</sup>-ba-a)<sup>925</sup>.

La expresión sumeria usada en este documento (im – dib<sup>1</sup>) encuentra su equivalente acadio en *šāršu edip*, literalmente “su aliento está exhalado”. Este sintagma no es frecuente en acadio: aparece, por primera vez, en el período paleobabilónico como glosa a un texto literario sumerio<sup>926</sup>, está documentado, seguidamente, en varias listas léxicas<sup>927</sup> y, finalmente, en un encantamiento babilónico contra espectros, que enumera las diferentes razones por las que los fantasmas de los difuntos pueden estar causando problemas a los vivos. Entre esos motivos, aparece “que el espectro no haya exhalado su aliento”<sup>928</sup>:

*lū eṭemmu ša zākīr šumi lā iršū lū eṭemmu ša kimtīšu murtappidu lū eṭemmu ša ina šēri nadū-ma šār(im)-šū la ed-pu šumšu lā zakru*

Sea un espectro que no tiene quien pronuncie su nombre, sea un espectro errante de su familia, sea un fantasma que yace en la estepa y no ha exhalado su aliento ni se ha pronunciado su nombre.

---

einem liminalen Zustand, der bis zum Ende der Bestattung dauerte. Der „Wind“ repräsentierte die zi-„Seele“ ohne ihre menschlichen (personalen), emotionalen und intellektuellen Eigenschaften» (*ibid.*: 316).

<sup>925</sup> El texto en cuestión es *TIM* 6 10. Se sigue aquí la interpretación de Wilcke (1988: 254-255 y nn. 57 y 59), que fue el primero en señalar la importancia del texto. Véase también Katz (2007: 172-174; 2010: 116-118).

<sup>926</sup> En este texto, editado por Thoureau-Dangin (1922: 180 l. 24) y reeditado por Katz (2003: 205-207), la glosa *ša-ar-šu i-di-ip* explica la expresión sumeria im-bi ba-bar mu-un-a<sub>5</sub><sup>na</sup>, literalmente “¡exhala su aliento!” (se siguen las lecturas de *PSD* B 18a).

<sup>927</sup> Donde *edēpu ša šāri*, “soplar’, dicho del viento”, se equipara a las expresiones sumerias im sū, im kíd, im dib y im ri: véase *AHW* 186a, *CAD* E 28a y Mander (1996). Nótese que la ecuación šu bar-ra mu-un-ak = *edēpu ša eṭemmi*, “soplar’, dicho de un espíritu”, que en la lista *Nabnītu* F (*MSL* 16 p. 275) sigue a las cuatro señaladas, es con toda probabilidad una asociación secundaria, derivada de contextos como el del documento relativo a la princesa Tezenmama.

<sup>928</sup> *CT* 23 15-22+ i 44’-45’ // *KAR* 21 9-12, se sigue la edición de Scurlock (2006: 197). Arriba se han estudiado ya tres textos donde se afirma que el “viento de la estepa ha soplado” (*šār šēri edip*), mas el sentido es, contra lo que supone Steinert (2012: 321), en los tres casos distinto del que se estudia aquí (véase arriba n. 153 y pp. 301 y 313). Otro posible testimonio del sintagma, no recogido en los diccionarios, se halla en un texto aparentemente sapiencial, *CTN* 4 248 8’: i<sup>o</sup>M<sup>12</sup>-šū e-di-ip.

Varios son los factores que pueden estar provocando la inquietud de los espectros en este texto: el que su nombre no sea pronunciado, el que no hayan sido enterrados, sino dejados a la intemperie en la estepa, y el que su “aliento no haya sido exhalado” – la expresión usada aquí es, de nuevo, *šāršu edēpu*. Aunque el sentido exacto de “no haber exhalado el aliento” es difícil de colegir por la falta de paralelos, se refiere sin duda a alguna irregularidad que se produjo en el momento del óbito: el no haber “exhalado el aliento” de modo correcto provocó que el espíritu, insatisfecho con su hado, aterrorizara a los vivos.

Cabe poca duda de que los espectros, al igual que los demonios, brujas y otros seres mórbidos, fueron concebidos como elementos aéreos por los babilonios (véase I.2.1): la misma palabra acadio *zīqīqu*, “espíritu”, es equiparada a *šāru*, “viento”, en numerosas listas léxicas<sup>929</sup>. Creemos, empero, que extraer de los pasajes estudiados la conclusión de que *im||šāru* es la designación del alma en el momento en que abandona el cuerpo del cadáver es una interpretación forzada y antinatural, a la que los textos se prestan sólo con dificultad. Juzgamos aquí, más bien, que el sintagma acadio *šāru edēpu* y sus correspondientes sumerios son expresiones idiomáticas para “exhalar el aliento” en el momento del deceso: esto es, para *expirar*. Esta parece ser la solución preferible, a la vista de que la palabra *šāru* no significa “espíritu” en ningún otro contexto, sino siempre “aliento” o “viento”. Suponer que se trata de un modismo permitiría, además, explicar

---

<sup>929</sup> Véase *AHw* 1530a y *CAD* Z 58b s.v. *zaqīqu*. La bibliografía sobre el sentido exacto de *líl||zīqīqu* es enorme, y se ocupa en especial del sentido exacto del nombre de Enlil, tradicionalmente entendido como “Lord Wind”, traducción que ha sido severamente criticada en los últimos años: véanse en especial las discusiones de Jacobsen (1989b), Michalowski (1998), Edzard (2003), George (2010: 114-115), Steinkeller (2010) y Steinert (2012: 295-384), esta última con numerosísimas referencias adicionales.

Baste aquí indicar que, en muy contadas ocasiones, *zīqīqu* parece ser usado con el sentido de “brisa” o “viento”: así, en un comentario a *Enūma Anu Enlil* 37 (*ACH Suppl.* 2 104 o 32, el comentario es *ACH Adad* 33 23, véase Rochberg (1988: 58 n. 126)) es equiparado al viento del norte (*zi-qi-qu* <sup>im</sup>2), en lo que parece más un testimonio de la compleja historia de transmisión de la serie de presagios astronómicos que de la polisemia de *zīqīqu* o *iltānu*. Otro posible ocurrencia de *zīqīqu* con el sentido “brisa” es el texto editado por Lambert (1975b: 150 o 1-2; véase Reiner, 2008: 208-209): “la [...] verdadera, aunque sea de arena, no la puede eliminar el viento (*ul ušabḫa šāru*); la [...] falsa, aunque sea de cobre, ha de ser destruida por la (más leve) brisa (*ina zāqīqi utabbat*)”.

elegantemente la glosa *šāršu idip* del texto sumerio mencionado arriba: el escriba habría, sencillamente, indicado la expresión idiomática acadia correspondiente a la expresión sumeria para evitar errores en la traducción, errores especialmente esperables en el caso de las expresiones idiomáticas.

*Šāru*, en suma, no significa “espíritu” en ningún texto acadio conocido.

### III.1.2 TEXTOS MISCELÁNEOS

Hasta este punto se ha estudiado el motivo del “dulce aliento divino” en la literatura himnica. Sin embargo, este motivo se emplea también en textos de muy distinto género para describir, como en los himnos, una epifanía benigna. Aunque creemos que el motivo fue originario de la himnica, el estudio de su tradición resulta obligado para su correcta comprensión.

En las páginas que siguen se estudia brevemente esta tradición del motivo: en primer lugar, se analizan las apariciones del *šāru ṭābu* en textos adivinatorios (III.1.2.1). A continuación, se presentan varios pasajes procedentes, principalmente, de cartas, donde el “dulce viento” se atribuye no ya a los dioses, sino al rey (III.1.2.2), suerte de vicario divino sobre la tierra. Sigue el análisis de las escasas apariciones del motivo en colofones (III.1.2.3), y cierra la sección el estudio de las mismas en un ámbito quizá sorprendente: el de la antroponimia (III.1.2.4), donde el motivo está atestiguado durante casi tres milenios.

#### III.1.2.1. TEXTOS ADIVINATORIOS

En la apódosis de varios textos adivinatorios, el soplo de un “dulce viento” (*šāru ṭābu*) o un “dulce viento divino” (*šār ili ṭābu*) es un signo favorable, símbolo de la prosperidad: así ocurre, por ejemplo, en la profecía ya estudiada arriba (p. 96 y s.), donde al soplo de los “dulces vientos” sobre el país siguen la prosperidad de la cosecha y la venida de lluvias y benignas crecidas.

El “dulce viento divino” aparece también, como símbolo de la prosperidad, en la subserie fisiognómica *Šumma liptu*, cuyo capítulo *Šumma kittabru*, “si un lunar”, explica la presencia de un lunar<sup>930</sup> en el cuerpo de un hombre o una mujer con un cambio en la relación de los dioses con el hombre o la mujer que lo posee. Aunque el corpus fisiognómico predice en varias ocasiones cambios en la actitud divina<sup>931</sup>, “el dulce viento del dios” como expresión de este cambio es mencionado sólo en este capítulo<sup>932</sup>:

27. *šumma*(diš) *kittabru*(še) *ina rēš*(sag-du) *appi*(kir<sub>4</sub>)-šú *šakin*(gar) *šār*(im) *ili*(dingir) *ṭābu*(dùg-ga) *ana amēli*(na) *i-za-aq*

29. *šumma*(diš) *kittabru*(še) *ina libbi*(ša) *na-bi-ri-šú lu imni*(15) *lu šumēli*(150) *šakin*(gar) *šār*(im) *ili*(dingir) *ṭābu*(dùg-ga) *ana amēli*(na) *i-za-aq*

27. Si tiene un lunar en la punta de su nariz, la dulce brisa de un dios soplará sobre el hombre.

29. Si tiene un lunar en el interior de su fosa nasal, la izquierda o la derecha, la dulce brisa de un dios soplará sobre el hombre.

En estos presagios, la apódosis puede explicarse como consecuencia directa de la aparición de *appu*, “nariz”, o *naḥīru*, “fosa nasal”, en la prótasis: pues *šāru*, “el viento”, es también el aliento; y, de hecho, la expresión *šār appi*, “el aire de la nariz”, es común en textos médicos para designar la respiración<sup>933</sup>. La aparición de la nariz en la prótasis permite “deducir” de la misma el soplo del viento divino.

<sup>930</sup> La traducción de ŠE (*kittabru*, šē’u o *uṭṭetu*, véase CAD U/W 357b) como “lunar” es convencional: sobre las diferentes posibilidades, véase Böck (2000a: 29b).

<sup>931</sup> Sobre las apódosis que prevén cambios en la actitud divina, véase Böck (2000a: 32a).

<sup>932</sup> Presagios editados por Böck (2000a: 215-217). Nótese que el “dulce viento” aparece también en un tercer presagio, procedente de la versión de *Šumma kittabru* para mujeres (Böck, 2000a: 230-231 l. 6): “Si tiene un lunar en la parte derecha de la frente (*ina pūti imna*), la dulce brisa de un dios soplará (*šār ili ṭābu izā[q]*)”. En este caso la razón de la asociación no está clara.

<sup>933</sup> En ocasiones aparece escrito como IM KA: como explica Köcher (1980: xxi n. 37), este sintagma ha de ser leído *šār appi*(kir<sub>4</sub>), “aire de la nariz”; no *\*\*šār pī*, “aire de la boca”. La expresión *šār appi* aparece en la lista *Ugumu Bilingüe* 10 (Couto, 2009: 155): im kir<sub>4</sub>-ḡu<sub>10</sub> = *šār appīya*, “el aire de mi nariz”; adviértase un paralelo cercano en la Biblia (*Éx.* 15:8 y *Job* 4:9), *rūḥ* *’appēkā*, “el aire de tu nariz”. Nótese que *šār pī*, “el aire de la boca” (sobre el cual véase Sjöberg (1993: 6) y arriba n. 156), parece tener connotaciones de las que carece el *šār appi*: véase arriba, n. 787.

Obsérvese la aparición de este “viento de la nariz” en un encantamiento contra diversos males provocados por la brujería, cuyas últimas líneas afirman que el hombre enfermo sanará y añaden, en una expresión única, que “el aliento de su nariz será dulce a dios, rey, noble y príncipe” (*šār*(im)||*e-piš appi*(kir<sub>4</sub>)-šú *eli ili šarri kabti u rabē ṭāb*). El texto es CBS 14161 (editado por Leichty, 1988: 261-263) // *BAM* 161 ii 8’-10’ (identificado por Stol, 1990: 374). Nótese que este último manuscrito lee *e-piš* KA-šú, lo que Stol (1990: 374) propone corregir en *e-riš*<sup>2</sup>

A continuación se analiza otra de las formas que nuestro “dulce aliento divino” adopta en textos científicos: se trata ahora del corpus hepatoscópico.

#### III.1.2.1.1. *NAPĪŠU ṬĀBU*, “EL DULCE ALIENTO”, EN LA HEPATOSCOPIA

La expresión *napīš ili ṭābu*, “el dulce aliento divino”, es, en algunos textos hepatoscópicos, equivalente funcional de nuestro “dulce viento de los dioses”. *Napīšu* tiene, además de “aliento”, varios significados técnicos: en textos médicos se usa para designar la “respiración”, que se dice “pesada” (*kabit*), “tomada” (*ṣabit*) o “fría” (*kaṣi*)<sup>934</sup>. Derivado de este, aparece a veces en otros textos con el sentido de “olor”, probablemente como “efluvio”: *ša napīši*, literalmente “el del olor”, significa, de hecho, “incensario”<sup>935</sup>, y sus emanaciones son llamadas también *ṭābu*, “dulces”, en algunos textos<sup>936</sup>.

Semejante a esta última es la expresión *napīšu ṭābu*, “dulce aliento”, que se atribuye a los dioses en las apódosis de textos de extispicina, en concreto en la subserie *Pān tākalti*, subserie que trata de varias secciones de la cara visceral del hígado y representa el quinto de los capítulos hepatoscópicos que forman parte de la gran serie de la disciplina de la

*pīšu*, “el olor de su boca”, para hacerlo coincidir con el duplicado. Parece más probable la lectura *na<sup>1</sup>(E)-piš appīšu*, “la respiración de su nariz”; si bien el *epīš pīšu*, “palabras”, copiado por Köcher es posible a la vista de expresiones semajantes, como *atmūšu eli ili u šarri iṭāb*, “su charla será agradable a dios y rey”, en Böck (2000a: 226 114-115).

<sup>934</sup> Véase CAD N/1 305a. En los textos aparece escrito como *napīšu* o *napīš appi*, “la respiración de su nariz”: sobre este último sintagma, véase Couto (2009: 153-154), y compárese con el *šār appi*, “viento de la nariz” (n. 933).

<sup>935</sup> Véase CAD N/1 305b. *ša napīši* está atestiguado en (1) el ritual neobabilónico de Uruk *LKU* 51 o 8’ (editado por Beaulieu, 2003: 373-375), (2) el texto ritual del Akītu mencionado en la nota siguiente, y en los recibos neobabilónicos (3) *Nbn.* 929 (editado por Salonen, 50 n° 87), (4) BM 54060 i 3’, ii 8’ y r 3 (editado por Jursa, 2009: 148), y (5) BM 77429 28 (editado por Jursa, 2009: 151). En los tres recibos neobabilónicos se habla de *riqqū ša napīši*, “hierbas aromáticas (d)el incensario”, lo que para Jursa (2009: 149) sería una haplografía por *\*\*riqqū ša ša-napīši*.

<sup>936</sup> Así en la *ṭābūtu illakū ša napīši*, “dulces manaban sus vahos”, en la tablilla ritual del festival del Año Nuevo K.9876+ o 8 y 29 (Pongratz-Leisten, 1994: 228) y en los *Poemas de Amor* (Lambert, 1975c: 112 iii 19): sobre esta construcción, véase Reiner (Reiner y Civil, 1967: 181-182).



adivinación (*bārûtu*). La apódosis que nos ocupa aparece en varias ocasiones en tal subserie: una transcripción ideal, que incluyera todas las variantes, sería así<sup>937</sup>:

(|| *ana ummānika ša ina dannāti*) *na-piš ili*(dingir) *ṭābi*(dùg-ga) (|| *ana ummāni*(érin-ni)) *uṣṣâ(è)*

El dulce aliento de los dioses saldrá sobre el ejército (|| sobre tu ejército en peligro).

La expresión aparece también, muy ocasionalmente, en la hepatoscopia paleobabilónica<sup>938</sup>: en ésta se usa, en lugar de *napīš ili uṣṣâ*, la expresión *napīšam immar*, “verá un aliento”, como un signo de esperanza o de fortalecimiento: así, *ālu lawiat napīšam immar*, “la ciudad sitiada verá un aliento”<sup>939</sup>.

Parece claro que *napīšu ṭābu* es la forma que nuestro *šāru ṭābu* adopta en los textos hepatoscópicos. La razón de esta nueva transformación del motivo debe buscarse sin duda en las prótasis de diversos textos mencionados del segundo y del primer milenio: aunque las mismas son muy distintas, tienen todas ellas en común el presentar el verbo *palāšu*, “agujerear”. Como sugiere Glassner (2004a: 77), la aparición de *napīšu* en la apódosis se debe a una asociación de raíces, entre *plš* y *npš*: habría de suponerse, en consecuencia, que los eruditos del período paleobabilónico introdujeron una variación consciente en la fórmula del *šāru ṭābu* con objeto de poder “deducir” la apódosis de la prótasis.

En otras palabras, tanto en los textos fisiognómicos como en estos últimos hepatoscópicos, los autores de los tratados de adivinación han adoptado y, en su caso, adaptado, un motivo ya en circulación con el objeto de poderlo “deducir” de sus respectivas prótasis.

<sup>937</sup> Aparece en (1) *Pān tākalti* 5 (*BLO* n° 62 65) y (1a) el documento medioasirio relacionado *KAR* 442 r 14 (sobre la relación entre ambos textos, véase Koch-Westenholz (2000: 20) y Glassner (2004a: 80)); (2) *Pān tākalti* 6 (*BLO* n° 64 89); (3) *Pān tākalti* 11-12 (*BLO* n° 73 12') y (3a) su comentario *BLO* n° 83 15.

<sup>938</sup> Donde esta expresión aparece en (1) *YOS* 10 9 19-20 = 33-34 (Glassner, 2004a: 63-64); (2) *YOS* 10 46 v 15 (Glassner, 2004a: 75-76); y (3) *RA* 27 142 23, citado en Glassner (2004a: 77).

<sup>939</sup> *YOS* 10 9 19-20 = 33-34, véase la edición y comentario de Glassner (2004a: 63-64); cf., muy semejante, *YOS* 10 46 v 15, editado por Glassner (2004a: 75-76).

### III.1.2.2. EPISTOLOGRAFÍA

Otro avatar de nuestro *šāru ṭābu* puede hallarse en la correspondencia de Amarna, donde se refiere al aliento del rey. Así, en dos cartas dirigidas al Faraón por Abī-Milku, gobernante de Tiro (ca. 1350-1335 a.C.), el segundo habla del “dulce aliento” de su señor, usando para ello la expresión *šēḫu ṭābu*. Las dos cartas en cuestión, EA 146 y 147, alaban la divinidad del rey egipcio en términos hiperbólicos: así, la segunda de ellas dice<sup>940</sup>:

(5b) *bēlī* (6) *šamšu ša ittaši ina muḫḫi* (7) *mātāti ina ūmi u ūmī-ma* (8) *kīma šīmat šamši abūšu damqu*  
 (9) *ša iballit ina šēḫišu ṭābi* (10) *u isahḫur ina šapānišu*

(5b-8) Mi señor es el Sol, que sale sobre todas las tierras días tras día a la manera del Sol, su bondadoso padre. (9-10) El que da vida con su dulce aliento y rodea con su viento del norte.

Como ha sido reconocido en numerosas ocasiones<sup>941</sup>, la correspondencia de Abī-Milku refleja la fraseología cortesana egipcia: en la porción que nos ocupa, el acadio *šēḫu ṭābu* refleja la expresión egipcia *t3w ndm*, “dulce aliento”. La similitud fonética entre ambas palabras, *šēḫu* y *t3w*, contibuyó probablemente a la elección de este sustantivo acadio que, por lo demás, no aparece nunca con el sentido de “respiración” en la literatura acadia, sino más bien con el sentido de “ráfaga de viento perjudicial”. Es este su sentido tanto en la literatura médica<sup>942</sup> como, también, en los contratos neoasirios, entre cuyas las cláusulas de cancelación se incluye a menudo el hecho de que el esclavo vendido enferme de *šēḫu* en el período inmediatamente posterior a su venta<sup>943</sup>.

Ni siquiera en la correspondencia de Amarna se usa *šēḫu* con el sentido de “aliento” fuera de las cartas de Abī-Milku: en otras cartas del período, cuando se habla del aliento

<sup>940</sup> BM 29812 (EA 147) 5b-10, se siguen las interpretaciones de Grave (1980b; 1980a; 1982), mas con cautela (véanse las críticas de Wyatt, 2005: 103-104).

<sup>941</sup> Albright (1937: 198 n. 12), Lorton (1974: 144), Grave (1982: 170-171), Izreel (1995: 2415), Smith (2010: 72-76) y Liverani (2010: 162-171).

<sup>942</sup> Por ejemplo en un presagio de la primera tablilla de la serie terapéutica se dice *šumma amēlu qaqqassu šēḫa ukāl*, “si la cabeza de un hombre retiene viento” (en BAM 480 iv 8, editado por Worthington (2005: 13 l. 209)), que quizá sea un equivalente de *šāru*: compárese, por ejemplo, con *šāru ina šuburrīšu ukāl*, “retiene aire en su ano”, en BAM 7 n° 24 ii 8. Véanse otras referencias a textos médicos en CAD Š/2 266a.

<sup>943</sup> Sobre este sentido, véase Radner (1997: 179-180).

del rey, se usa más bien la palabra acadia *šāru*, “viento”<sup>944</sup>. Se habla, por ejemplo, del “dulce aliento real” (*sa-ri ša šarri(lugal) tābta(dùg-ga-ta)*)<sup>945</sup> en una misiva proveniente de Gezer; también de su “vivificador aliento” (*šār balāṭi*) en cartas de Sidón y de Beirut<sup>946</sup>; estas últimas reflejan quizá la faseología cortesana egipcia, donde la expresión *t3w n ‘nh*, “la brisa de vida” fue especialmente popular durante el Reino Nuevo (ca. 1550-1070 a.C.)<sup>947</sup>.

El que estas expresiones tengan paralelos egipcios muy cercanos no nos debe llevar a pensar que se trata, sencillamente, de calcos de la terminología egipcia: esto, en primer lugar, porque en la literatura babilónica se utiliza ya desde comienzos del segundo milenio la expresión *šāru tābu* para describir el aliento de los dioses, en lo que es un precedente claro al “dulce aliento” real de la correspondencia de Amarna. En segundo lugar, ha de tenerse en cuenta que la idea de que el aliento del rey es benéfico no aparece sólo en la correspondencia de Amarna: también se da en varios documentos de los sargónidas, para los que no puede suponerse un predecesor egipcio<sup>948</sup>. Así, en una carta dirigida a Sîn-šar-iškun (627-612 a.C.) desde Uruk, en la se pide ayuda militar a los asirios en términos dramáticos, Iddin-Marduk reconforta al rey diciéndole que aún cuenta con seguidores entre las tibus arameas: “el país de Puqūdu y el país de Gurasimmu esperan aún el dulce aliento del rey, su señor” (<sup>kur</sup>*pu-qu-du ù<sup>kur</sup> gu-ra-sim-mu pa-an šá-a-ri ta-a-bu šá*

<sup>944</sup> Véanse las referencias a este uso de *šāru* en Grave (1982: 170-179), *CAD* Š/2 139a y Liverani (2010: 162-171).

<sup>945</sup> *EA* 297 18. Como afirma Moran (1992: 173 n. 9), el hecho de que *šāru* sea femenino aquí y en otras cartas de Amarna (*EA* 100 36-37, *EA* 141 14-15) se debe atribuir a que la lengua materna del escriba era un dialecto cananeo, pues la palabra cananea *rwḥ* es normalmente femenina: véase *DLU* 2 387b y von Soden (1992). Obsérvese que la extaña silbante /s/ de *šāru* es tratada como «a mere spelling idiosyncrasy» (Izreel y Singer, 1990: 98) por Izreel y Singer (*loc. cit.*) y por Rainey (1995: I 15-16), quienes hacen referencia a otros paralelos y proponen leerla como *ša<sub>10</sub>*.

<sup>946</sup> Por ejemplo en *EA* 141 y 143-145: véanse las referencias en Liverani (2010: 167-168).

<sup>947</sup> Véase en especial el análisis de Lorton (1974: 136-144 y 171-173) del uso de la expresión en la XVIIIª dinastía egipcia, y también las referencias en Grave (1982: 173-174) y Smith (2010: 72-73).

<sup>948</sup> Nótese que *CT* 53 16 = *SAA* 16 128, que según *CAD* Š/2 139a hablaría del “aliento” del rey (en este caso, de Asarhadon), habla en realidad del “ventalle” (*šāru*) con el que el remitente se ofrece a abanicar (*ka’û D*) en el palacio real en señal de su sumisión: véase *AHw* 1567b.

*šarri(lugal) be-lí-šú-nu i-dag-ga-lu*<sup>949</sup>. De igual manera, en el curioso *Diálogo entre Asurbanipal y Nabû*, el dios, con un discurso muy similar al de las profecías, intenta despejar el temor del rey afirmando que le proporcionará dulces vientos que salgan de su garganta<sup>950</sup>:

23. *e-tap-la za-qí-qu issi(ta<sup>v</sup>) pān(igi) nabû(pa) bēlī(en)-šú*  
 24. *la ta-pal-làḥ aššur(an-šār)-bāni(dù)-apli(a) napšāti(zi<sup>meš</sup>) arkāti(gíd-da<sup>meš</sup>) ad-da-nak-ka*  
 25. *šāri(im<sup>meš</sup>) tābūti(dùg-ga<sup>meš</sup>) issi(ta<sup>v</sup>) napšāti(zi<sup>meš</sup>)-ka a-paq-qid*  
 26. *pi-ia am-mi-u ša tābi(dùg-ga) ik-ta-nar-rab-ka ina puḥur(ukkin) ilī(dingir<sup>meš</sup>) rabūti(gal<sup>meš</sup>)*
23. Me respondió el dios del sueño ( viniendo) de junto a Nabû, su señor:  
 24. «¡No temas, Asurbanipal! Te he concedido una larga vida.  
 25. Asignaré brisas propicias (que salgan) de tu garganta:  
 26. esta boca mía, benevolente, ha de bendecirte de continuo en la asamblea de los grandes dioses».

El sentido aquí no es, contra lo que se ha entendido tradicionalmente, que Nabû entregue “dulce brisas” para prolongar la vida de Assurbanipal: lo que en realidad hace el dios es, como deja claro la preposición *issi*, “desde”, entregarle los dulces vientos para que salgan de su garganta. Nabû confiere los “dulces vientos”, atributo de la divinidad, a Asurbanipal, que pasa así a ser uno más de ellos.

La descripción del aliento del rey como “dulce” no se limita, pues, a la correspondencia de Amarna. El que ésta tenga paralelos claros en la literatura egipcia no es óbice para que se trate del mismo motivo atestiguado en la literatura acadia y también en la onomástica mesopotámica: ha de suponerse que ambos motivos, el egipcio y el babilónico, aparecen fundidos en la correspondencia de Amarna.

### III.1.2.3. COLOFONES

Nos son conocidos dos colofones en los que se menciona el “dulce aliento divino”, ambos pertenecientes a textos de las bibliotecas del rey Asurbanipal. Se trata, en uno y

<sup>949</sup> *ABL* 1089 r 13-16 (una versión más completa de esta tablilla fue publicada en *ICC* 30 34-37 (véase Borger, 1991: 54), que seguimos en nuestra transliteración). Sobre el remitente y la datación de la carta, véase Baker (2000: 902b).

<sup>950</sup> K.1285 (*ABRT* 1 5-6), última edición en Livingstone (1989: 33-35 n° 13).

otro caso, de textos ciertamente peculiares, que carecen, hasta donde conocemos, de paralelos. En el primero de ellos el escriba, que dice ser *ummānu* o “escriba en jefe” de Tiglat-piléser, afirma ser devoto de los dioses Marduk y Nabû<sup>951</sup>:

- 1'. [o o o o] x [o]-*hi-ilī*(dingir<sup>mcš</sup>) [o o o o o o o o]  
 2'. [o o] x *um-ma-an* <sup>m</sup>*tukul-ti-apil(a)-ēšara*(é-šár-r[a] o o o o o o o)  
 3'. °šá *a-na bēli u mār bēli it-tak-lu*-[ma ø]  
 4'. [i]*na šārī*(im)-šū-*nu ṭābi*(düg-ga) *ittallakū*(du-du-ku)-*ma e-mu-ru da*-[*na-an-šū-nu*]  
 5'. °ú-šá-áš-ṭir-*ma is-niq ib-rim-m*[a]\*  
 6-7'. [a]-*na ib-z[i] ù ta-mar-ti* | [*ina* o] x x x *a-na da-ra-a-ti ú-kin*  
 1'-2'. [...]*hi-ilī* [*hijo de ...*], | el escriba en jefe de Tiglat-piléser, [*el rey de Asiria, ...*],  
 3'. el que confía en el señor (*i.e.*, Marduk) y el hijo del señor (*i.e.*, Nabû),  
 4'. y en su dulce aliento siempre camina, el que conoce su p[oderío],  
 5'. mandó copiar, comprobó y colacionó,  
 6'-7'. y para su estudio y su lectura | la depositó en [*el templo de ...*] para la posteridad.

El “caminar en su dulce aliento” es expresión conocida, fuera de este texto, sólo en la onomástica (véase III.1.2.4.2). Del contexto se deduce que su sentido debe ser el de “atender a los mandatos divinos” o algo semejante.

El segundo colofón que mencionábamos es distinto de este, pero no menos interesante. Pertenece a una tablilla de la gran serie de extispicina, mas se trata de un colofón sin parangón en otras tablillas de esta serie. Una reciente colación del texto ha permitido comprender mejor su curioso contenido<sup>952</sup>:

(Borde inferior 1) *tākil*(nir-gál)-*ka*(zu\*) *ul*(nu) *ibāš*(<sup>r</sup>téš<sup>l</sup>) [ø] *nabû*(<sup>d</sup>ur<sup>l</sup>\*) (2) *ki-i na-ḫi-iš šá ina dannati*(<sup>m</sup>unus<sup>s</sup> *kalag-ga*) *a-ga*-°a <sup>r</sup>*e-še*<sup>l</sup>\*-*nu šār*(im)-*ka ṭa*-<sup>r</sup>*a-bu*<sup>l</sup>

(Borde inferior 1) Quien confía en ti no se avergüenza, ¡oh Nabû! (2) ¡Cuán dichoso quien, en esta desgracia, huele tu dulce aliento!

La línea se revela así como una paráfrasis de *Enūma eliš* VII 23 (*ina pušqi danni nīšinu šāršu ṭāba*, “¡olamos en la apremiante necesidad su dulce aliento!”, véase p. 449):

<sup>951</sup> Rm.441 (foto CDLI n° P424771), editado por Hunger (1968: 139 n° 517, véase también 15a). Sólo se conserva el colofón de la tablilla. Notas a líneas: en la L.1', se supone aquí que los signos preservados contenían un antropónimo, del tipo Nabû-barḫi-ilī (PNA 2 809-810) *vel sim.* En la L.4', el final ha sido restaurado según la expresión análoga de *RINAP* 4 *Esarbaddon* 113 l. 5.

<sup>952</sup> K.6931+ (*Choix* I 155+), editado por Koch-Westenholz (2000: 440 n° 90, véase también 445). El texto ha sido colacionado en 11/2012. Notas a líneas: sobre la fraseología del comienzo de la L.2, cf. K.9884 14' y dupl. (himno inédito a Nabû): *na-ḫi-iš muš-te-²k*[a ...], “afortunado es quien te busca, [...]”.

quien, caído en una desventura, oliere el “viento benigno” de Nabû, puede considerarse dichoso, pues sabe la salvación cercana. El demostrativo *agâ* de “en esta desgracia” se referir a la vergüenza mencionada en la l. 1, o bien, más verosíblemente, a las diferentes desdichas predichas en los presagios del texto adivinatorio que precede al colofón.

Ambos colofones hablan de la “confianza” del escriba en los dioses<sup>953</sup>. En el primer caso, esta confianza parece ser explicada como un “comportarse conforme a su dulce aliento”. En el segundo, la misma fe – cuya naturaleza, en este caso, no se especifica – es recompensada con el “dulce aliento”. El “dulce viento” es, pues, en el primer texto, confianza; en el segundo, el galardón a la confianza.

#### III.1.2.4. ONOMÁSTICA

El ámbito donde el carácter benigno del aliento divino se predica más constante y duraderamente no es, sin embargo, el de los himnos o el de los colofones, sino el de la onomástica. Tres tipos de nombres en los que se menciona el viento divino nos son conocidos: *Ṭāb-šār-ND*, “dulce es el viento divino”; *Ina-šār-ND-allak*, “camino gracias al viento divino”; y *Zīqa-šār-iliya*, “¡sopla sobre mí, viento de mi dios!”. Ninguno de los tres tipos es particularmente común en la onomástica de período alguno: por ello sorprende el que varios de ellos estén documentados durante la práctica totalidad de la historia de la lengua acadia. A continuación se presenta un recorrido sumario por sus apariciones, donde se ha pretendido, sin afán de exhaustividad, destacar sobre todo la extraordinaria persistencia de estos nombres, que están atestiguados desde el s. XXI a.C. hasta hoy día.

##### III.1.2.4.1. *ṬĀB-ŠĀR-ND (ŠĀR-ND)*, “DULCE ES EL VIENTO DIVINO”

“Dulce es el viento del dios ND” es el más común entre los nombres que mencionan el viento divino, y el que se encuentra documentado durante más tiempo. Los primeros testimonios de este nombre aparecen ya al final del tercer milenio, durante el

<sup>953</sup> Sobre las expresiones con *takālu*, “confiar”, y derivados en colofones, véase Hunger (1968: 14-15).

período de Ur III. En varios documentos procedentes de Drehem, fechados en el reinado de Amar-Suen (2045-2037 a.C.), se da el nombre *Ṭāb-šār(i)*<sup>954</sup>, literalmente “dulce es el viento”, que es con seguridad una escritura abreviada de *Ṭāb-šār-ili*<sup>955</sup>, “dulce es el viento divino”. Este último nombre está, en efecto, atestiguado ya en el subsecuente período paleobabilónico<sup>956</sup>, donde también aparece *Ṭāb-šār-marduk*, “dulce es el viento de Marduk”<sup>957</sup>. El mismo *Ṭāb-šār-ili* aparece, además, en la onomástica mediobabilónica y medioasiria, donde se menciona también el aliento de otros varios dioses: por ejemplo, *Ṭāb-šār-adad*, *Ṭāb-šār-amurri*, (*Ṭāb*)-*šār-aššur*, *Ṭāb-šār-šerū’a*<sup>958</sup>, etc. Durante el primer milenio nombres de este tipo son en bastante comunes en fuentes neoasirias, tanto con el esquema más común (por ejemplo *Ṭāb-šār-adad*, *Ṭāb-šār-aššur*, *Ṭāb-šār-issar*, *Ṭāb-šār-nabû*, *Ṭāb-šār-sîn*, etc.)<sup>959</sup> como con la forma abreviada (*Šār-adad*, *Šār-aššur*, *Šār-issar* y también *Šār-ili*)<sup>960</sup>. Finalmente, también en fuentes procedentes del período babilónico

<sup>954</sup> Escrito *Ṭab-ša-a-ri* en *TCS* 340 r 6 (Drehem, AS 6), *DÜG-ša-ri* en *TAD* 67 o 3 (Drehem, AS 2) y *DÜG-ša-ar* en *PDT* 2 807 r 1 (Drehem, AS 2): véase Hilgert (2002: 401-402 y n. 282 y 295), y añádase *DÜG-ša-ri* (*SAT* 2 724 r i 5’, Drehem, AS 2). Es posible también que el nombre ocurra como <sup>ma</sup>*DÜG-ša-ri*, con complemento fonético (sobre este tipo de complementos, véase Hilgert, 2002: 400 n. 266) en *PDT* 1 6 o 4 (Drehem, AS 6): sin embargo, como amablemente observa M. Molina (*privatim*), en este caso se trata probablemente del nombre del oficial hurrita *Tah(i)š-atal* (sobre el cual, v. Zadok, 1993: 228-229).

Obsérvese que nombres del período paleocadio y neosumerio como *Ša-ar-i-lí*, que di Vito (1993: 152 §32.3a y 253), siguiendo a Gelb (1957: 261), interpreta como «(Sweet-is-the)-Breeze-of-God!», han de tomarse quizá como *Šar-ili*, “el rey de los dioses”, dado que también aparecen escritos con */rr/*, como *Ša-ar-ri-i-lí*: véase Hilgert (2002: 142-143 y 427-428 n. 78). El mismo caso es el del nombre *Baltu-ša||šar-ru-(um)*, “revivido por el viento (o, ‘el rey’)” (Hilgert, 2002: 195): la ocurrencia en el período NA del mismo nombre escrito, con el logograma para “rey” (<sup>m</sup>*bal-ti*-MAN, <sup>m</sup>TI-MAN<sup>meš</sup>-ni, véase *PNA* 1 261a), no es quizá un argumento del todo decisivo.

<sup>955</sup> Esto parece quedar demostrado, por un lado, por el estado constructo de *DÜG-ša-ar*; por el otro, por la *-i* ociosa al final de *Ṭab-ša-a-ri*, que es sin duda el resultado de la escritura *sandhi* de *šār* seguido por *ili* (*ša-a-ri-(li)*).

<sup>956</sup> Está atestiguado tanto durante la Primera Dinastía de Babilonia (*düg-ab-šár||ša-ar||šar-(i-lí)* en *VS* 13 83a r 15’ y 17’ [ca. 1778 a.C.]; *VS* 9 10 26 y *VS* 9 11 27 [ca. 1774 a.C.]; *CT* 4 11a 17 [ca. 1721 a.C.]; *VS* 7 147 10), como durante la Primera del País del Mar (<sup>m</sup>*tà-ab-šár||šar||ša-a-ar-i-lí*||DINGIR en Dalley (2009: 299a)). Algunas de las referencias mencionadas aquí nos son conocidas gracias a la amabilidad de A. Jacquet (París).

<sup>957</sup> En el texto *ZA* 36 96 n° 7 l. 3, que Stol (1982: 162 y n. 3) data en el reinado de Samsuiluna (1749-1712).

<sup>958</sup> Sobre los nombres MB, véase Hölscher (1996: 224a). Sobre los MA, véase Saporetta (1970: I 460, 487-488, 518), Freydank y Saporetta (1979: 132) y Freydank y Feller (2010: 18a).

<sup>959</sup> Véanse las referencias en *PNA* 3 1344-1349.

<sup>960</sup> *PNA* 3 1229-1232. Nótese la glosa aramea de una tablilla NA, señalada *ibid.*, que escribe *Šār-issar* como *sr’š*.

reciente hay documentados varios de estos nombres: *Ṭāb-šār-ištar*, *Ṭāb-šār-nusku*, *Ṭāb-šār-bēl* o *Šār-bēl-ṭābi*<sup>961</sup>, etc.

De la persistencia de esta forma de antropónimo habla el hecho de que una forma del mismo, *Šarbēl*, “el viento de Bēl” (en castellano normalmente transcrito como Chárbel), fuera el nombre de un mártir cristiano maronita del II d.C., en cuyo honor aún hoy en día son llamados algunos niños maronitas<sup>962</sup>.

#### III.1.2.4.2. *INA-ŠĀR-ND-ALLAK*, “CAMINO EN EL VIENTO DIVINO”

Los nombres del tipo *Ina-šār-ND-allak* están documentados durante un lapso de tiempo de casi un milenio, aunque siempre muy ocasionalmente: aparecen al final del período paleobabilónico, con nombres del tipo *Ina-šār-marduk-allak*, “camino en el viento de Marduk”<sup>963</sup>; y se extienden al período casita, donde aparecen *Ina-šār-marduk-allak* e *Ina-šār-nusku-allak*<sup>964</sup>. Finalmente, en el período neasirio, se hallan nombres de este tipo con numerosos dioses: *Ina-šār-bēl-allak*, *Ina-šār-aššur-allak*, *Šār-nergal-allak* e *Ina-šār-*

<sup>961</sup> Sobre *Ṭāb-šār-ištar*, que aparece en documentos entre ca. 565 y 551 a.C., véase Kümmel (1979: 88b). *Ṭāb-šār-nusku* aparece en Sandowicz (2012: 359-360), datado ca. 497 a.C. Sobre *Ṭāb-šār-bēl*, véase Bongenaar (1997: 351), Gehlken (1996: 180), Streck (2001: 111 n. 5) y Zawadzki (2012: 50 n. 12).

Además, en fuentes NA y BR está documentada esta forma con nombres no ya de dioses, sino de templos (*Ṭāb-šār-ēšarra*, *Ṭāb-šār-ēzida*, *Ṭāb-šār-saggil* [estos tres en *PNA* 3 1344-1349], *Ṭāb-šār-ēšabad* [en *Dar.*201 (BM 31861) 13], *Ṭāb-šār-ēanna* [en *YOS* 17 175 7]) o ciudades (*Ṭāb-šār-arba'il*, véase *PNA* 3 1344b): en uno y otro caso ha de entenderse que el viento al que hacen mención no es el del templo o la ciudad mencionada, sino el de la divinidad que lo habita. Esto parece probarlo el antropónimo *Ṭāb-šār-urkittu*, “dulce es el viento de la urukea” (*PNA* 3 1348b), siendo la urukea por antonomasia la diosa Ištar. Véase también la interpretación de Meissner (1925a: 120-121): «von diesem ihrem (sc., de los dioses) Pneuma ist ihre ganze Umgebung durchdrungen, so dass sogar ihre irdischen Tempel davon erfüllt sind».

<sup>962</sup> Sobre este nombre, véase Harrak (1992: 321, referencia cortesía de A. Butts (Yale)). Ha de tenerse en cuenta, empero, a la vista de que «[o]riginally the name was borne by a pagan priest said to have converted to Christianity in Arbela during the second century» (*ibid.*), la posibilidad que el nombre derive de (*Ṭāb*)-šār-Arba'il.

<sup>963</sup> *i-na-šār-marduk*<sup>d</sup> (amar-utu)-a-la-ak (*YOS* 13 242 9), datado en el año Samsuditana 1 (1625 a.C.) y citado por Sommerfeld (1982: 145), quien remite a la carta paleobabilónica *AbB* 7 n° 152 r 1': <sup>m</sup>i-n[a]-ša-ar-<sup>r</sup>d<sup>1</sup>[x-al-la-ak]. Sobre la escritura šār para šāru, véase Stol (1991: 194), quien la considera «playful».

<sup>964</sup> El primero aparece durante el reinado de Nazi-Maruttaš (1307-1282 a.C.): véase Hölscher (1996: 101b) y Sassmannshausen (2001: 311 n° 141 l. 5). El segundo, durante los reinados de Burnaburiaš II (1359-1333) y Kurigalzu II (1332-1308): véase Hölscher (1996: 101b). <sup>m</sup>IM-<sup>d</sup>NUSKA-DU, atestiguado en dos documentos del mismo período (Hölscher, 1996: 207a), debe ser una escritura abreviada del mismo nombre.



*nabû-allak*<sup>965</sup>. No conocemos ningún ejemplo del período babilónico reciente o de época helenística: si no se debe a los azares del descubrimiento, quizá deba suponerse que el nombre cayó en desuso. El deseo que el suplicante manifiesta de “comportarse” según el viento del dios parece ser una expresión de sometimiento u obediencia a sus mandatos<sup>966</sup>.

#### III.1.2.4.3. *ZĪQA*-(*šĀR*)-ND, “¡SOPLA SOBRE MÍ, VIENTO DIVINO!”

Este tipo de nombre se conoce en el período medioasirio, tanto en su forma normal *Zīqa-šār-ilīya* (“¡sopla sobre mí, viento de mi dios!”)<sup>967</sup>, como en su forma abreviada, sin el sustantivo “viento”: *Zīqa-šamaš* (literalmente “¡sopla sobre mí, Šamaš!”)<sup>968</sup>. Esta última forma es también conocida en un antropónimo casita, *Zīqa-marduk*<sup>969</sup>. Si se compara con la fórmula himnica, se observa que, en uno y otro caso, la construcción (modo yusivo, junto con la palabra *šāru* y el nombre del dios) es idéntica.

#### III.1.2.4.4. CONCLUSIONES

Es bien sabido que los nombres acadios encierran a veces pequeñas plegarias con fraseología que procede de la himnología babilónica<sup>970</sup>. Es este sin duda el caso de los antropónimos estudiados aquí, que muestran gran semejanza con la fórmula tal como aparece en los himnos: al igual que en el resto de textos, su aparición en este caso presupone la existencia del motivo en la literatura himnica.

<sup>965</sup> Pueden hallarse las referencias a los documentos que mencionan estos nombres en *PNA* 2 540-541.

<sup>966</sup> Según Oppenheim (1936a: 480), «die Wendung: *ina šāri ili alāku* [weist] auf ein „Wandeln im Geiste der Gottheit“, auf ein Leben nach den Geboten und Wünschen der Gottheit hin», y sostiene que ese sentido es diferente del de la precedente época PB y del de la posterior NB: representa, según él, «die geistigere Auffassung der Kassitenzeit» (*ibid.*). Dado, sin embargo, que los nombres de este tipo están documentados también en épocas anteriores y posteriores a la casita (dato este desconocido en la época en que Oppenheim escribió su estudio), parece preferible considerar que a todos los nombres subyace la misma imagen del viento.

<sup>967</sup> Véanse las referencias en Saporetti (1970: I 518), *AHW* 1323a y CAD Z 65a. El nombre está atestiguado en tres tablillas del reinado de Tukulti-Ninurta I (1243-1207 a.C., véase Pedersén, 1985: 120-125). <sup>m</sup>*zi-qa*-IM-ia (*KAJ* 230 10) es un probable hipocorístico de este nombre: véase Freydank y Saporetti (1979: 151).

<sup>968</sup> <sup>m</sup>*zi-qa*-<sup>d</sup>UTU, referencias en Freydank y Saporetti (1979: 140).

<sup>969</sup> <sup>m</sup>*zi-qa*-<sup>d</sup>AMAR-UTU, en Gurney (1949: 135 n° 5 ll. 3, 25 y 29); véase Sommerfeld (1982: 209).

<sup>970</sup> Stamm (1980: 94-95) sostiene que la mayor complejidad de los nombres mesopotámicos y egipcios respecto a los semíticos se debe «auf die Einwirkung der Gebetsliteratur auf die Namengebung». Véase, sobre esta cuestión, también Stol (1991: 198-199) y Edzard (1998: 111a), quienes afirman que estos “nombres-plegaria” aparecen en el período paleobabilónico tardío.

Estos nombres no indican que el viento sea divinizado, como se ha propuesto a veces<sup>971</sup>, sino que más bien hablan de la devoción del particular hacia la divinidad: el individuo proclama, con el nombre *Ina-šār-ND-allak*, “camino en el viento divino”, su sometimiento a los dictámenes de los dioses; y espera a cambio, con los nombres *Ṭāb-šār-ND* y *Zīqa-šār-ilīya*, que los dioses recompensen esta piedad con su “dulce aliento”.

### III.1.3 FUNCIÓN DEL “DULCE ALIENTO”

Estudiados ya todos los grupos de textos en los que aparece el motivo del *šāru ṭābu*, se procede a continuación a analizar las funciones que los textos de variada procedencia le atribuyen. Aunque algunos de estos cometidos aparecen restringidos a grupos de textos particulares, por lo general las funciones que se predicán del “dulce viento” son transversales, esto es, comunes a varios o todos los géneros en que aparece.

En las páginas que siguen, se citan también ocasionalmente pasajes de textos que contienen el motivo del “dulce aliento divino” y que, a pesar de no haber podido ser encajados dentro de ninguna de las categorías en que hemos dividido los demás textos, son significativos para el estudio de su función.

#### III.1.3.1. SALVACIÓN

El cometido que más frecuentemente se atribuye al “dulce viento” en los himnos es el de salvar al orante. En primer lugar, varias plegarias (§§ 6, 16, 17 y 19) y el colofón dirigido a Nabû (III.1.2.3) contienen una invocación genérica del viento divino para que éste acabe con el mal que aqueja al orante. En otras ocasiones, el carácter de este “mal” es más concreto: así, en §§ 2, 7, 10, 13 y 18, el orante lamenta lo pesado del castigo divino y

---

<sup>971</sup> Así sostiene Porter (2009: 163), quien traduce el nombre propio *Šār-ilī*, “el viento divino”, como “el viento es mi dios” (*Šār-\*\*ilī*, referencia cortesía de M. Frazer). Nótese que el nombre *Šār-ilī-[ilīya]*, traducido por Parpola (1997: lxxxvii n. 69) como «the Spirit of God is my god», está en realidad escrito <sup>m</sup>LUGAL-DINGIR<sup>meš</sup> (“el rey de los dioses”, véase *PNA* 3 1230b).

suplica al dios que, con su viento, venga también su condonación. Este perdón se expresa con el verbo *pašāru*, “liberar” o “perdonar” (§§ 2 y 13); o con palabras como *napšuru*, “perdón”, *nashuru*, “misericordia”, o *tayyartu*, “clemencia”: todos ellos que aparecen en el segundo hemistiquio de un verso cuyo primera mitad invoca el soplo del aliento divino.

Estrechamente relacionadas con las plegarias en las que el “viento divino” aparta el mal están aquellas otras en las que trae la salvación y la vida (§§ 4, 11, 14, 15, 20 y 23), dones que pueden considerarse consecuencia del haber sido condonada la falta del orante: en ellas se usa, en paralelismo con el “soplo del dulce viento”, expresiones como *napišta arāku*, “alargar la vida” (§§ 4 y 15), *balātu*, “vivir” (§11), o *šutuqu*, “hacer pasar (un mal)”<sup>972</sup>. Este último cometido del “dulce viento”, el de prolongar la salud, debe ser el mismo que se atribuye al aliento real en las cartas estudiadas, además del que invocan nombres como *Ṭāb-šār*-ND, “dulce es el viento divino”, y *Ziqa-šār-ili*, “¡sopla, viento divino!”.

El apartar el mal y alargar la vida es el paralelo más claro a la fórmula exorcística, estudiada en I.1, que invoca los vientos a llevarse los males que acechan al enfermo: la semejanza entre ambos motivos muestra que se trata, esencialmente, del mismo. No sorprende, por tanto, que algunos encantamientos mencionen el “dulce viento” (§§ 19-20) en la misma posición donde se esperaría la invocación de los “cuatro vientos” según la fórmula mágica mencionada.

Este “dulce viento” portador de vida tiene su imagen especular: se trata del “viento divino malvado” (*šāru lā ṭābu ša ili*), que en dos textos estudiados arriba (p. 287 y p. 328 y s.) se presenta enloqueciendo o arruinando a los individuos: el “viento malvado” hace caer y el “viento benigno” restituye. Sobre esto se volverá en las conclusiones.

---

<sup>972</sup> Nótese que en K.6048+ (editado por Lambert, 1988: 163 r iv 9; y reeditado por Leichty, 2011: 301 n° 1015 vi 8) ha de leerse, contra los editores anteriores, *nabû*([<sup>d</sup>]ag) *ṭup-šar*<sup>1</sup> *x x (x)*<sup>1</sup> *ši-mat*<sup>1</sup> *la*<sup>1</sup>-*ba-ri ka-šad lit-tu-ti* [*li-šā*]-*aṭ*<sup>1</sup>-*ṭi-ra ina ṭuppi(im)-šú*, “[que] Nabû, el escriba [...] escriba en su tablilla un destino de longevidad y el alcanzar una edad en extremo avanzada!”: no se habla aquí del aliento de Nabû.

### III.1.3.2. LUZ

Otra de las funciones atribuidas al “dulce viento” es la de traer la luz. Esta es, sin embargo, poco común: aparece sólo en la literatura himnica, y aun en esta, se da sólo en tres plegarias dirigidas a Ištar (§§ 1, 3 y 12): en una de ellas (§12) el orante invoca el soplo del “dulce viento” para que “ilumine la tiniebla” (*eklēti linammer*); en otra (§3), para “poder contemplar tu luz” (*nūrki ammar*); finalmente, en la más antigua (§1), el soplo del viento de Ištar es comparado con la entada de la luz a través de la ventana.

En los tres casos, la asociación del soplo del viento de esta diosa con la claridad se debe, sin duda, a su aspecto astral: en efecto, la aparición de su planeta acompaña cada mañana a la aurora<sup>973</sup>. El dulce viento lucífero es, así, especular de aquel otro que traía la oscuridad, estudiado en el capítulo anterior (II.3.1).

### III.1.3.3. ATENCIÓN

En algunos de los textos, el prestar atención al dulce aliento divino parece significar, sencillamente, “obedecer”. Aunque este sentido no aparece nunca en los himnos, sí que parece implícito, como ya observó Oppenheim (1936a: 480), en los antopónimos del tipo *Ina-šār-ND-allak*, “camino en el viento divino”, y en la expresión análoga del colofón presentado en III.1.2.3: podríamos interpretar uno y otro como “comportarse conforme a la voluntad divina”<sup>974</sup>.

El sentido del viento como “obediencia” aparece también en una pregunta oracular en la cual Asurbanipal pregunta al dios solar si los rumores que ha oído sobre la huida de su hermano Šamaš-šuma-ukīn a Elam son ciertos<sup>975</sup>:

(r 3) *inanna aššur-bāni-apla šar aššur* (4) *šarru binūt qātika ša ana šārīka ṭābi* (5) *upaqqu u kidin ša napištika* (6) *šitkunā ināši išmū umma*

<sup>973</sup> Aunque los textos que hablan de la “brisa del alba” (*manīt šērti*), la atribuyen en general a Marduk (véase III.1.1.1), también el viento que el orante invoca de Ištar debe ser una de estas brisas matutinas.

<sup>974</sup> Sin embargo, otras interpretaciones, como “caminar con el viento divino a favor”, son también posibles, a la vista del antopónimo gemelo *Ina-annīša-allak*, “camino con su asentimiento” (Oppenheim, 1936a: 480; Stamm, 1939: 196-197; Hölscher, 1996: 98b).

<sup>975</sup> *PRT* 109 (*SAA* 4 282) r 3-6.

r 3-6. Mas ahora Asurbanipal, el rey de Asiria, el rey, la obra de tus manos, que está atento a tu dulce aliento y cuyos ojos están ocupados en tu protección, así ha oído.

El rey asirio se presenta aquí como devoto del dios solar, zalema con la que espera alcanzar una respuesta cierta: el “estar atento al dulce aliento” (*ana šāri ṭābi puqqu*) expresa, pues, esta reverencia de la que Asurbanipal se declara lleno.

Como se ha indicado arriba, en los himnos la invocación del dulce viento viene en numerosas ocasiones rodeada de súplicas a los dioses para que atiendan al orante o acepten su plegaria: en consecuencia, que sople su dulce viento puede, quizá, interpretarse como un ruego para que dirijan su atención al hablante. El “aliento” es la prueba de la atención divina, la forma más normal de la epifanía.

#### III.1.3.4. PROSPERIDAD Y FERACIDAD

La última de las funciones atribuidas al “dulce viento” en los textos que queremos señalar aquí es la de traer prosperidad: entre los pasajes reseñados arriba, los ejemplos más claros de esta idea aparecen en los textos adivinatorios, donde el soplo del viento divino es símbolo del bienestar. También, en la *Teodicea*, uno de los amigos de héroe del poema, Saggil-kīnam-ubbib, aconseja a este no dejar de ocuparse de la voluntad divina, pues la recompensa de su devoción, el “dulce viento divino”, le traerá prosperidad instantánea cuando quede arruinado<sup>976</sup>:

239. *ša la tu-ba-ʿ-ú ṭè-em ili(dingir) mi-nu-ú ku-šir-ka*  
 240. *ša-di-id ni-ir ili(dingir) lu-u ba-ḫi sa-di-ir a-kal-šú*  
 241. *ša-a-ra ṭa-a-ba šá ili(dingir)||ili(dingir<sup>mes</sup>) ši-te-ʿ-e-ma*  
 242. *ša šatta(mu-an-na) tu-ḫal-li-qu ta-rab a-na sur-ri*

239. Si no te ocuparas de la voluntad divina, ¿cuál sería tu beneficio?  
 240. Al que se somete al yugo de los dioses, por humilde que sea, nunca le falta el pan.  
 241. Tú busca el dulce viento divino  
 242. y las pérdidas de todo un año recuperarás en un momento.

<sup>976</sup> *Teodicea* 239-242 (Lambert, 1960b: 84). Notas a líneas: en la l. 241 ha de entenderse “de dios”, no “de los dioses”, a pesar de que varios manuscritos lean DINGIR<sup>mes</sup>, dado que en varios otros lugares de la *Teodicea* DINGIR<sup>mes</sup> se refiere a un singular (Lambert, 1960b: 67), como ocurre también en otros textos tardíos (Lambert, 1967a: 132 *ad* 157; George, 2003: 804 *ad* 36-37; Borger, 2010: 249).

Esta prosperidad aparece, en varios textos, simbolizada en la feracidad de los campos: esta idea es explícita en el himno a Ninurta discutido en p. 392, donde el dios salvaba al agricultor arruinado enviando una “brisa de justicia” (*manīt mišari*) que “restituye con mucho lo que había perdido con poco” (*ša iṣu uḫalliḫ irâbšu mādu*), en un verso, como se ha dicho ya, muy similar al de la *Teodicea*. Otros varios textos mencionan la prosperidad que los vientos habrán de traer, específicamente, sobre los sembrados. Así, la plegaria bilingüe §8 (p. 490) compara los mandatos de Enlil con un “dulce viento”, viento que es llamado “fuente de vida de los países” (*zi kur-kur-ra-ke<sub>4</sub> || napīšti mātāti*): esta expresión hace sin duda referencia a la feracidad que sobre los campos trae el soplo del viento<sup>977</sup>. También sobre la vegetación, y en concreto sobre los árboles, produce fertilidad el “viento divino” en un texto de difícil comprensión, que parece contener paremias de reyes y sabios pretéritos<sup>978</sup>:

r 1' y 6'. [*šá iz-zi-qa-á*]š-šú *šá-ar ili*(dingir) *i-šam-mu-uḫ ga-a*[*p-nu-šú*]

r 1' y 6'. [Sobre quien sop]la el viento de los dioses, han de florecer [sus] arb[ustos].

Estos textos, y aun otros<sup>979</sup>, han de compararse con los ejemplos de magia agraria presentados arriba, en I.5, que hablaban de la importancia de los vientos sobre la cosecha – importancia que era ya percibida por los mesopotámicos, como especialmente la serie contra las plagas, *Zuburudabeda*, muestra.

Como era de esperar, también en esta función el “viento benigno” tiene su imagen especular: pues el “viento malvado” es, en ocasiones, agente de la esterilidad. Así, por ejemplo, varios presagios astrológico predicen que “disminuirá la cosecha” (*ebūru iṣeḫḫer*)

<sup>977</sup> La comparación con otros elementos naturales llamados *napīšti māti*, “fuente de vida del país”, en la literatura acadia refuerza esta idea: así, son “fuente de vida” los ríos o el río Éufrates (en el *Debate entre la Palmera y el Tamarisco* (Wilcke, 1989: 171 l. 3)), los campos (*eqlu*, en *AbB* 9 n° 48), los pastos (*gipāru*, en *Erra e Išum* I 83), los campos de trigo (*mēreš ê*, en el *Gran Himno a Šamaš* 18 (Lambert, 1960b: 126-127)), etc.

<sup>978</sup> Texto editado por Lambert (1975b: 151). Véase el importante artículo de Reiner (2008) sobre el texto del anverso de la tablilla. Nótese que, en r 1', el final de línea, tras *šār ili*, parece ser distinto, mas está dañado.

<sup>979</sup> Entre los otros varios que quedan sin mencionar, merece la pena destacar una fórmula conocida en dos *šu'ilas* bilingües: “tu palabra, cuando como el viento sopla, hace florecer pastos y abrevaderos” (ambos editados por Shibata, 2013: 73 l. 8 y 126-127 l. 28). Creemos que, en ambos textos, el símil se aplica no sólo a la primera parte del verso (esto es, al “soplar como el viento”), sino también a la segunda: la palabra divina hace florecer los campos como el viento.

por el soplo de un “viento amargo” (*šāru marru*)<sup>980</sup>; mientras que otros prevén que, con el del “viento malvado” (*imḫullu*), “perecerán las embarazadas” (*arātu imuttā*)<sup>981</sup>, en lo que se diría el epítome de la infecundidad. Frente a este, en los varios textos estudiados aquí el “dulce viento” produce la prosperidad de la cosecha: también el que se estudia en el excurso que sigue a estas líneas habla de esta prosperidad, mas de un modo un tanto peculiar.

#### III.1.3.4.1. EXCURSO: EL VIENTO DEL ESTE Y LA LLUVIA

Una oración bilingüe dirigida al dios Enlil exalta así el soplo de “su viento”<sup>982</sup>:

- 8a. [im-z]u an-na-šè ʾsigʿ-ga-ta x x (x) [o (o)] x ʾdu<sub>8</sub>ʿ x [o]  
 8b. [šá-a]r-ka ina šamê(ʾanʿ-e) i-za-a-ʾquʿ zu-ʾun-nu ú-ṭaḫʿ-ḫa-du māṭāti(kur<sup>me</sup>[ʿ])  
 8. (Cuando) en el cielo sopla tu viento, la lluvia hace florecer las tierras.

Este verso no es, a diferencia de varios de los estudiados arriba, formular: parece, por el contrario, haber sido creado *ad hoc*, y no se le conocen paralelos. Esto nos inclina a suponer que tiene una significación distinta a la de las fórmulas estudiadas. La clave para la comprensión de este verso, creemos, radica en el posesivo de *šāru*, “viento”, que juzgamos que hay que tomar literalmente. Como se ha estudiado arriba (I.6.3), los diferentes textos atribuyen casi unánimemente el viento del este a Enlil: es, pues, “su” viento. Cuando éste sopla, trae la lluvia que hace florecer las tierras.

El viento levante es el viento de Enlil por antonomasia, mas nuestra interpretación requiere que fuera considerado también el viento lluvioso por antonomasia: en efecto, varios pasajes de la literatura cuneiforme atestiguan que la relación del viento del este con la lluvia era en extremo común. Ya arriba se han estudiado unas líneas de la serie exorcística *Udughul* (I.3.1) donde se enumeraban los cuatro vientos, y de entre ellos, se

<sup>980</sup> Se trata del texto *ACH Šamaš* 9 36 // *ACH* 1 *Suppl.* 31 47, perteneciente a *Enūma Anu Enlil* 32 (tablilla aún sin editar). Nótese que, *pace* Oppenheim (1936b: 213 y n. 2; citado por Sallaberger, 2000: 254 n. 66), no se trata del “viento del oeste” (\*\*<sup>im</sup>MAR-«RU»), sino de la expresión *šāru marru*, “viento amargo”, expresión que aparece como IM<sup>meš</sup> ŠEŠ<sup>meš</sup> en un presagio atestado en *Iqur* *īpuš* §85 10-14 (Labat, 1965: 167-168) y en *Enūma Anu Enlil* 59/60 (Reiner y Pingree, 1998: 150-151 r 5).

<sup>981</sup> Sobre esta prótasis, que aparece en *Enūma Anu Enlil* 59/60 E (Reiner y Pingree, 1998: 171 l. 16), véase Stol (2000: 106).

<sup>982</sup> 4R<sup>2</sup> 27 2+, texto recientemente reeditado, con numerosos duplicados, por Shibata (2013: 83-109).

responsabilizaba al viento del este de traer la lluvia y las centellas. Otras enumeraciones de los cuatro vientos persisten en esta individualización: así ocurre con la que hallamos en el *Anzû de Sultantepe* (II.2.2.2.1), en la que el “fiero aguacero” (*rādu dannu*) se asocia a nuestro viento este. Con todo, el caso que más fehacientemente demuestra este carácter antonomástico de la asociación es el del proverbio sumerio *SP* 4.9, que describe así los cuatro vientos<sup>983</sup>:

1. <sup>im</sup>si-sá im si-àm <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu lú-bi si-ga-àm
2. <sup>im</sup>sa<sub>12</sub>||sá-ti-um im šèĝ-ĝá-ø||kam <sup>im</sup>mar-tu lú ti-ba diri-ga
3. <sup>im</sup>sa<sub>12</sub>-ti-um im hé-ĝál-la ku-li <sup>d</sup>na-ra-am-<sup>d</sup>suen

(1) El viento del norte es el viento que llena. El viento del sur es el viento que es igual a ese hombre.

(3) El viento del este es el viento de lluvia. El viento del oeste es el viento que supera al hombre que vive allí. (4) El viento del este es el viento de prosperidad, el amigo de Narām-Sîn.

La motivación que se esconde tras estas descripciones no está del todo clara: en algunos casos, como en el del viento del norte, parece que se trata de un juego de palabras (si-sá : si-àm). En cambio, en otros, como en el del viento este, la asociación diríase propia de paremias<sup>984</sup>: en éstas el viento del este debía de ser el viento lluvioso por antonomasia, el “viento de prosperidad”<sup>985</sup>.

Numerosos viajeros decimonónicos han dejado testimonio del soplo de este viento durante los aguaceros que vivieron en el país de los dos ríos. Queremos citar aquí la gráfica

<sup>983</sup> Texto editado por Alster (1997: 114 y 396), nuevos duplicados han sido publicados por Cavigneaux (1996: 62-63 n° 120-121) y por el mismo Alster (2007: 136-137). Notas a líneas: 1.1 y 3 se traduce atendiendo al paralelismo con el viento del oeste. Nótese que la oposición diri : si con el significado “ser excesivo” : “ser suficiente” se da en el proverbio *SP* 1.96 (= *SP* 22 vi 34-37): “Quienes se exceden en (el cumplimiento de sus) deseos (šà-ga ub-diri) son lamentables: (sólo) quien cumple (sin excederse sus) deseos (šà-ga si-ga) es un príncipe”. Sobre el sentido exacto de la expresión “el amigo de Narām-Sîn” en 1.3, véase Wilcke (1969b: 74 n. 44), Goodnick Westenholz (1997: 195 *ad* 24), Alster (1997: II 396, para quien el origen de esta unión estaría en los presagios), Seminara (2006: 289) y Wiggermann (2007: 132).

<sup>984</sup> Refranes castellanos equivalentes son “viento de Levante, agua por delante”, o “viento solano, agua en la mano”; ambos recogidos por Rodríguez Marín (1926: 507).

<sup>985</sup> Arriba se comentan otros pasajes en los que se atribuye al viento este el control sobre los fenómenos acuáticos, en este caso con su prevención: véase I.5.2.1.3. Otra posible asociación del viento del este con la lluvia es discutida por George (2003: II 885): sobre la misma, véase también arriba n. 553.



descripción que hizo J.P. Peters de la tormenta que vivió cerca de la ciudad iraquí de Hit, en el Medio Éufrates iraquí<sup>986</sup>:

Esa noche se desató sobre nosotros una violenta tormenta, y hacia la mañana el viento del este se volvió muy violento. La lluvia caía a raudales, y había truenos ensordecedores e incesantes, mas sin relámpagos, [...] No se trataba de un aguacero constante, sino de una sucesión de violentos vendavales, acompañados de chaparrones y truenos sin relámpagos. [...] Todas nuestras posesiones estaban apiladas en el centro de la tienda. [...] En cierto momento escuchamos un alarido: el viento había rasgado un gran agujero en el techo, y Se'id Abdullah estaba sosteniendo la tela y gritando que había llegado el fin, y rezando con gran pasión: “¡Oh Señor! ¡Oh Señor! ¡El viento ha rasgado un gran agujero en nuestra tienda, y no tenemos ni un paño para remendarlo! ¡Oh Señor! ¿Qué podemos hacer? ¡Oh Señor, ayúdanos! ¡El fin ha llegado!”. Yo creo que los árabes tienen, en realidad, más miedo de la ira de los elementos que de los peligros de la guerra: ante una tormenta tal, quedan completamente indefensos e inútiles.

#### III.1.4 RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

Hasta aquí se han estudiado las varias apariciones del polimórfico motivo del “dulce aliento de los dioses”, que, procedente probablemente de la literatura himnica, acabó por aparecer en textos de muy diversa adscripción genérica. Que su ámbito originario haya sido el de la literatura himnica lo sugiere, en primer lugar, el hecho de que los himnos sean, con gran diferencia, los textos en que aparece más frecuentemente. En segundo lugar, el que los restantes géneros muestren trazas, más o menos claras, de haber adaptado el motivo a su particular contexto: así, los textos hepatoscópicos estudiados han tornado el *šār ili* en un *napiš ili*, “aliento divino”, para poderlo “deducir” de la prótasis; y las epístolas de Amarna lo han cambiado en *šēhu ṭābu*, “dulce aliento”, quizá por asonancia con la palabra egipcia correspondiente. Finalmente, sugiere que el hábitat original del motivo fue

---

<sup>986</sup> Peters (1897: II 43-44), traducción del autor. Una tormenta semejante es descrita en una carta dirigida a Sargón II, donde, sin embargo, no se especifica el viento que sopla durante la misma (*SAA* 5 249 o 6'-11'): *ina mūši ša ūm 4 šār[u] | dannu ša adanniš iz[iqu] | maškanī gabbi me[hū] | ibašši utass[iḫ] | nišū iptalḫū adann[iš] | sisē ina libbi aḫā[iš] | ittadbukū*: “en la noche del día 4 comenzó a soplar un viento con gran fuerza; siguió una tormenta que destruyó las todas las tiendas. La gente se llenó de terror, y agrupó a los caballos en el medio, todos juntos”.

la literatura himnica su temprana aparición en la onomástica, ámbito en el que, como se ha dicho, son comunes las adaptaciones de fórmulas himnicas.

La onomástica es, de hecho, el campo donde el motivo está más antiguamente atestiguado: aparece, ya a finales del tercer milenio, en el nombre *Ṭāb-šār-(īlī)*, “dulce es el viento divino”. Posteriormente, en el período paleobabilónico, además de en la onomástica, se da en varios himnos y, también, en textos hepatoscópicos. Se extiende además, en la segunda mitad del segundo milenio, a la epistolografía de Amarna; y, posteriormente, a numerosos textos del primer milenio, tales como antropónimos, textos fisiognómicos y colofones. Varios himnos conservan el motivo hasta el período seléucida; se mantuvo, además, vivo en la onomástica hasta el final de la Antigüedad y, por ciertos azares, hasta incluso la actualidad. Es también posible que el motivo penetrara en la literatura de otros pueblos vecinos: ya se ha discutido arriba el caso de las cartas de Amarna, donde el motivo babilónico aparece fusionado con uno egipcio similar. De igual manera, la Biblia hebrea menciona el “dulce aliento” (*hārū<sup>a</sup>ḥ baṭṭôbâ*) de Yahweh en dos ocasiones, en las que hace referencia al “viento” o “espíritu” que guió al pueblo hebreo en su vagar por el desierto<sup>987</sup>.

Todos los textos que se han presentado en este capítulo tienen un aspecto en común: se habla en ellos de vientos “benignos”. En efecto, se ha podido observar que la especificación de que el “viento divino” es “benigno” no es en absoluto fútil: pues busca diferenciarlo del viento pernicioso, viento que también está en poder de los dioses y del que los dioses se servían para castigar a sus enemigos o a los mortales ímprobos en otros textos estudiados en este trabajo. Los dioses pueden, por tanto, enviar el castigo, pero

---

<sup>987</sup> La expresión aparece en *Neh.9:20* (“dísteles tu espíritu bueno (*rûḥ<sup>a</sup>kā baṭṭôbâ*) para instruirlos, y no retiraste tu maná de su boca, y dísteles agua para su sed”) y, sobre todo, en el *Ps.143:9-10* (“Tu aliento benéfico (*rûḥ<sup>a</sup>kā (baṭ)ṭôbâ*) me guíe por la tierra de la rectitud”): en este último caso, varios autores (Pola, 2003: 35; Hossfeld y Zenger, 2008: 769-770) han identificado en la fraseología una referencia a la estancia de Israel en el desierto. Dado que este salmo menciona el “dulce aliento” de Dios en la parte petitoria de la oración, la misma parte que ocupa en las plegarias acadias; y que data con seguridad del período postexílico (véase Pola, 2003: 35; Seybold, 2005; y van Grol, 2010), resulta tentador suponerle un hipotexto acadio.

también el perdón, por medio de los vientos, al igual que Alá en el *jadiz* que encabezaba este capítulo: sobre ello se volverá en las conclusiones generales del trabajo.

A pesar de estar de acuerdo en la “benignidad” del viento, los textos difieren respecto al modo en que ejerce su bondad: a pesar de su popularidad – o precisamente por ella – la función y descripción exactas del “dulce aliento divino” no están completamente definidas en la literatura babilónica. No sólo el sustantivo *šāru* es polisémico – el motivo mismo es también polimórfico: aparece trayendo la luz, propiciando la prosperidad de la cosecha o llevando barcos a buen puerto, por mencionar sólo algunas de las funciones que los textos le atribuyen. Puede quizá suponerse que lo etéreo y vago del concepto mismo de que los dioses ayudan a los mortales por medio de corrientes de aire dio suficiente espacio a los vates babilónicos para la innovación. Habría, entonces, que asumir que algunas de estas innovaciones alcanzaron cierto éxito en la tradición (por ejemplo, la que especificaba que el viento divino porta el perdón de los dioses), mientras que otras tuvieron una circulación más bien limitada (como la del himno a Ninurta estudiado en III.1.1.1, donde el poeta sustituye la expresión *šāru ṭābu*, “dulce viento”, por *manīt mišari*, “brisa de justicia”).

Que el del “dulce viento” era, por lo demás, un motivo productivo, lo indican varias adaptaciones creativas del mismo, que no siguen la fórmula en la letra sino en el espíritu: esto ocurre en varios de los textos presentados en el apéndice (por ejemplo, §§ 10 y 21) y, sobre todo, en el texto §5, que es el más original de todos.

Se trata en este último caso de dos hachas votivas que identifican a Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.) como su propietario<sup>988</sup>, y que contienen una inscripción con una pequeña oración a Marduk, donde el soberano afirma: “sopló sobre mí tu viento y derroté a mis enemigos” (*izīqa šarka as’e nakrīya*). En este caso, no se trata ya de una invocación del

---

<sup>988</sup> Lambert *apud* Frame (1995: 17) sugiere, sin embargo, que, puesto que su fraseología es similar a la de los sellos casitas, esta inscripción sería una copia de uno de ellos, copia a la que se habría añadido al final el nombre de Nabucodonosor. Nótese, sin embargo, que Lambert no especifica de qué sellos casitas se trata, y podría quizá suponerse que esta breve oración hace referencia a un episodio histórico en que Nabucodonosor resultó salvado por el viento divino, como los que se analizan a continuación.

“dulce viento”, sino de un relato de cómo el soplo de Marduk intervino en el devenir histórico y permitió vencer al rey babilonio. Si en el resto de plegarias el “dulce aliento” aparecía como anhelo, en ésta aparece ya como cumplimiento, anticipando las diversas ocurrencias de los vientos en los textos históricos que se estudian en las páginas que siguen. En ellos, la epifanía aérea porta aquello que se invocaba en los himnos y demás textos de esta primera parte: el apoyo del dios.

## III.2 INTERVENCIONES DEL VIENTO EN TEXTOS HISTORIOGRÁFICOS

### III.2.1 El *Relato de la campaña en Šubria* de Asarhadon

La intervención intertextual de Marduk

III.2.1.1. Apéndice: Una intervención de Marduk en la campaña egipcia de Asarhadon

### III.2.2 La *Apología* de Asarhadon

III.2.2.1. Presagios el día del ascenso al trono de Asarhadon

III.2.2.2. Conclusiones: Asarhadon y los vientos

### III.2.3 Nabonido: el viento como escoba

### III.2.4 Conclusiones: Los vientos en la historia

---

Cuentan las crónicas japonesas que Kublai Kan, el último gran Kan del imperio mongol, trató por dos veces de invadir el Japón con una fabulosa escuadra en las postrimerías del siglo XIII d.C.: en ambas ocasiones, un fiero tifón malogró la soberbia armada del emperador mongol, evitando la conquista del país del sol naciente. Las sucesivas generaciones de historiadores japoneses, reconociendo en el soplo del viento la voluntad de la Providencia, llamaron a este huracán *kamikaze*, literalmente “viento divino” (de *kami*, “dios”, y *kaze*, “viento”)<sup>989</sup>.

En los textos historiográficos mesopotámicos el soplo del viento tiene, en ocasiones, un papel igualmente relevante en el devenir de los acontecimientos: al igual que las crónicas niponas, las mesopotámicas atribuyen el soplo de estos vientos decisivos a la voluntad de los dioses. La divinidad interviene en la historia en socorro de sus protegidos, cumpliendo así con aquello que en los himnos se le solicitaba.

El modo en que los textos historiográficos mesopotámicos presentan el soplo oportuno de los vientos como provocado por la divinidad – el modo en que se “diviniza” este soplo – es, como no podía ser de otra manera tratándose de la literatura mesopotámica, recurriendo a otros textos donde los vientos se presenten como herramientas de los dioses. Así, el viento que interviene en la historia es calificado de “dulce viento”, como en los himnos estudiados arriba; y el modo en que actúa es un claro calco de la forma en que actúan los vientos-armas de los dioses en la épica. En otras palabras, las intervenciones de los vientos en la historiografía mesopotámica son providenciales en la medida en que son intertextuales.

---

<sup>989</sup> El episodio es narrado por Neumann (1975) y Lee (2006: 36-39).

El presente capítulo, que en su primera parte trataba las invocaciones del soplo divino a acudir en auxilio de los mortales, se ocupa en esta segunda y última de la llegada de este socorro aéreo: tres son los textos historiográficos que más claramente representan esta intervención, dos de ellos pertenecientes al reinado de Asarhadon (III.2.1 y III.2.2) y otro al de Nabonido (III.2.3). Estas tres inscripciones representan el núcleo de esta segunda mitad del capítulo. Aunque el soplo de los vientos en momentos clave es descrito en otros textos historiográficos<sup>990</sup>, su estado fragmentario impide conocer la función exacta que desempeña en los mismos.

### III.2.1 EL *RELATO DE LA CAMPAÑA EN ŠUBRIA* DE ASARHADON

El primero de estos episodios está contenido en el *Relato de la campaña en Šubria*<sup>991</sup>, un peculiar documento que narra la expedición que contra el pequeño reino de Šubria emprendió el rey asirio Asarhadon. El principal testigo de la misma es una larga tablilla de cuatro columnas y algo menos de 150 línea que, por diversas razones, se ha supuesto que no es sino un primer borrador de un texto cuya finalidad sería la de ser inscrito en algún otro soporte<sup>992</sup>. Llevada a cabo, probablemente, durante el 8º año de su reinado (673

---

<sup>990</sup> Así, una crónica babilónica habla del soplo del viento del sur, quizá como signo ominoso, en un pasaje fragmentario que trata la conquista de Babilonia por parte de Antígono Monoftalmo (309 a.C.): “hubo llantos y lamentos en el país: el viento del sur [...]” (*Crónica* 10 r 24’, editada por Grayson (1975: 115-119), Glassner (2004b: 242-246 n° 30) y van der Spek y Finkel (2006)). Igualmente, una carta literaria historiográfica del período neobabilónico habla de cierto incidente que tuvo lugar “mientras el rey comía” ([a]di šarru akalu ikulu), y que ocurrió “con el soplo del viento del norte” (ina zīqa ša iltāni), mas una laguna textual no permite conocer el suceso en cuestión (se trata del texto no editado VS 24 90 o 2’-3’).

<sup>991</sup> Tradicionalmente se ha denominado este documento como *Carta al dios*, *Gottesbrief*, etc. Lo inapropiado de esta denominación ha sido señalado, entre otros, por Oppenheim (1960: 133) y Levine (2003: 117\* n. 6). Preferimos aquí, en consecuencia, designarlo, de modo neutral, como *Relato de la campaña en Šubria*.

<sup>992</sup> El manuscrito principal es K.2852+, publicado en copia por Bauer (1931: 256-259). Véase Leichty (1991: 51; 2011: 80) sobre el otro manuscrito del texto conocido. Sobre el carácter de borrador del *Relato de la campaña en Šubria*, véanse los convincentes argumentos de Eph’al y Tadmor (2006: 163-165).

a.C.)<sup>993</sup>, fue emprendida como respuesta a la decisión del rey šubrio, Ik-Tešub, de dar asilo a varios criminales y soldados asirios: tras un primer intento fallido de lograr su extradición mediante acciones diplomáticas, Asarhadon emprende la expedición contra la capital del reino šubrio, Uppume, a la que pone sitio por medio de una rampa de asedio, medida esta a la que se ve obligado por la escarpada orografía de la ciudad. Los defensores tratan de romper el cerco incendiando, al amparo de la noche, esta rampa; mas Marduk aparece entonces con su “dulce viento” (*manītu ṭābu*), con el que logra volver las llamas que amenazaban a los asirios contra la capital šubria y quemar sus ya debilitados parapetos, dando así vía libre a los soldados asirios<sup>994</sup>:

ii 3-7. *ina elūli*(<sup>ti</sup>kin) *ūm*(ud) 21-kam *ubulgallē*(ud-hul-gál-e) *ūmu*(ud-mu) *lem-nu i-lit-ti a-sak-ki* | *ina qul-ti mu-ši a-ram-mu* [š<sub>u</sub>]-a-tu<sub>4</sub> *naṣ-ṭu is-luḫ-u-ma id-du-u išāta*(izi) | *ina qí-bit* <sup>d</sup>*marduk*(amar-utu) *šar*(man) *ilī*(dingir<sup>meš</sup>) *i-[z]i-qam-ma* <sup>im</sup>*iltānu*(si-sá) *ma-nit bēl*(en) *ilī*(dingir<sup>meš</sup>) *ṭa-a-bu* | *lišān*(eme) <sup>d</sup>*gīra*(giš-bar) *mun-na-aḫ-[z]i a-na* <sup>iri</sup>*up-pu-me ú-sa-ḫir-ma* | <sup>r</sup>*a-ram-mu ul i*<sup>1</sup> [*š-ru-up-m*]<sup>a\*</sup> *dūr*(bād)-šú *iq-mu-ma ú-še-me di-tal-liš* | [o o o o o o o] x *ana\** *e-peš qabli*(murub<sub>4</sub>) *u tāḫāzi*(mè) *da-a-a-i-qu ib-bal-kit-u-ni* | [o o o o o o ez-z]<sup>i\*</sup> *iš it-bu-šú-nu-ma iš-ku-nu taḫ-ta-šú-un*

ii 3-7. El 21 de Elūlu, día nefasto, día del nacimiento del Asakku, | derramaron nafta sobre [aq]uella rampa y le prendieron fuego en el silencio de la noche. | Mas, por orden de Marduk, el rey de los dioses, se l[e]vantó el viento del norte, el dulce aliento del señor de los dioses, | y devolvió la lengua de la ardi[en]te llama contra Uppume, | de modo que no qu[emó] la rampa, sino que consumió sus murallas y las redujo a cenizas. | [Mis soldados ...] cruzaron la pared móvil para batallar y combatir, | [... sus ...] los alzaron con furia y les infligieron la derrota.

El viento, pues, cambia la dirección del fuego y abrasa las murallas de su ciudad, dejando intacta la rampa, que los soldados de Asarhadon cruzan, por encima de una suerte de empalizada (*dayyiqu*), para derrotar a los uppumeos, a la descripción de cuyas mutilaciones se dedica la siguiente larga sección. La descripción que del asedio hace nuestro texto encaja bien con la probable orografía Uppume, ciudad identificada con la

<sup>993</sup> Las fechas exactas de la campaña en Šubria varían en las diferentes fuentes: según la *Crónica* 1A iv 19-21 (Grayson, 1975: 84-85; Glassner, 2004b: 200-201) la captura de Uppume habría tenido lugar en el mes de Ṭebētu (X); en la *Crónica* 14 24-25 (Grayson, 1975: 127; Glassner, 2004b: 208-209), en el de Addaru (XII). Brinkman (1990: 94-95) supuso que se trataba de una corrupción, y que la campaña no habría ocurrido hasta el 9º año de reinado de Asarhadon: esto se ve ahora apoyado por el descubrimiento de otras inconsistencias en las crónicas sobre la cronología del reinado de Asarhadon (véanse Tadmor, 2004: 272 y n. 14; y Eph'al, 2005). Estas consideraciones sobre la cronología serán relevantes abajo, cuando se estudie la *Apología* de Asarhadon y la relación entre ésta y el *Relato de la campaña en Šubria*.

<sup>994</sup> *RINAP* 4 *Esarhaddon* 33 (Leichty, 2011: 82-83), colacionado en 12/2011. Notas a líneas: la restauración de L.ii Z es tentativa; Borger y Leichty prefieren *iš-[bat ...]*.

moderna Zercel Kale, lo escarpado de cuya posición puede verse en la fotografía adjunta<sup>995</sup>: la pendiente debió tener un papel no pequeño en el comportamiento del fuego.



“Uppume está situada en la cima de una escarpada montaña, como una nube” (*Relato de la campaña en Šubria* i 36): la fortaleza bizantina de Aphumon, moderna Zercel Kale, fotografía procedente de Sinclair (1994/1995: 250).

Este acontecimiento facilita la conquista de Uppume: derrotados los defensores, Asarhadon recluta para sus filas parte del ejército šubrio, “llenando Asiria como un carcaj” (iii 20), y envía el gran botín a diferentes ciudades asirias antes de incorporar el reino de Šubria a sus dominios<sup>996</sup>. La intervención de Marduk, por tanto, precipita los acontecimientos.

Lo más interesante en la descripción de la intervención de Marduk no reside, empero, en su carácter milagroso, sino su carácter intertextual, sin atender al cual incluso la interpretación misma del texto se ve comprometida.

---

<sup>995</sup> Sobre la identificación, véase Sinclair (1994/1995: 213-215; 1996/1997: 96-99). Plutarco (*apud* Sinclair, 1994/1995: 207-211) describe la montaña como “una considerable elevación coronada por un espacio amplio y llano”.

<sup>996</sup> Además de en este texto, la conquista de Šubria es mencionada brevemente en las *Crónicas* 1 iv 19-21 (Grayson, 1975: 84-85; Glassner, 2004b: 200-201) y 14 24-25 (Grayson, 1975: 127; Glassner, 2004b: 208-209), en *RINAP* 4 n° 7 ii’ (véase Tadmor, 2004: 275), *RINAP* 4 n° 34 1-5 y n° 60 6-7a. También quizás, según Borger (1958: 115a), en *RINAP* 4 n° 38 r 2’-5’. Ninguno de estos pasajes hace referencia a la milagrosa intervención de Marduk.



## LA INTERVENCIÓN INTERTEXTUAL DE MARDUK

En efecto, el pasaje en que se narra la escaramuza de los uppumeos está escrito en un estilo altamente literario, con expresiones raras<sup>997</sup> y plagado de referencias intertextuales. De estas alusiones, la primera está en el inicio mismo del pasaje, en la especificación de la fecha: se trata del “21 de Elūlu, día nefasto, día del nacimiento del Asakku”. La calificación de “día nefasto” (*uḫulḡallū ūmu lemnu*) proviene de las hemerologías, donde los días 7, 15, 19, 21 y 28 de cada mes son llamados *uḫulḡallū*, “nefastos”: se desaconseja la práctica de ciertas actividades, como la extispicina, durante los mismos<sup>998</sup>. *ūmu lemnu*, “el día malvado”, no es más que una glosa acadia del nombre<sup>999</sup>.

La alusión intertextual más clara se halla, sin embargo, en la especificación de que este día es el “día del nacimiento del Asakku”<sup>1000</sup>, sintagma este atestiguado sólo en otra ocasión en la literatura mesopotámica: en *Lugale* 105<sup>1001</sup>. En este texto, tras llegar Ninurta a la Montaña y saquearla, ésta y sus habitantes quedan agonizantes. Los últimos se rebelan entonces contra el Asakku, “maldicen la tierra” (l. 104) y “cuentan como un día funesto el

<sup>997</sup> Como (*lišān*) *gīri munnahzi*, “las llamas del ardiente fuego” (ii 6), expresión atestiguada sólo en otras dos ocasiones (*CAD* M/2 205b). Por su parte, la palabra *dayyiqu* (ii 8) es un hápax: véase Eph’al (2009: 38-39: «a structure built by the besiegers in order to close in on the circumference of the city»).

<sup>998</sup> Sobre la lectura *uḫulḡallū* del logograma UD-HUL-GÁL, véase Parpola (1983: 178 *ad* 21) y Rochberg (1988: 38): para el primero, la razón por la que estos días son llamados “nefastos” reside en el simbolismo del número 7, del que casi todos los números de la serie son múltiplos; para la segunda, estaría en la asociación de estos días con los eclipses (así también Livingstone, 1997: 174b). Véanse también Pongratz-Leisten (1999: 172-176). Sobre el día 21 como día “nefasto” (NU ŠE), véase Casaburi (2003b: 80 §200) y también van Driel (1969: 156-157). Para Labat (1939a: 24) y Livingstone (2007: 92-93), la clave de la derrota de los uppumeos residiría en su desconocimiento de las hemerologías babilónicas: su ignorancia les lleva a atacar en un día desfavorable. Esta interpretación, sin embargo, no casa bien con la subsiguiente intervención de Marduk.

<sup>999</sup> La glosa es tradicional: véase, por ejemplo, *Hb* I 195 ud-hul-ḡál = ud-mu lem-nu, citado en *CAD* U/W 48a.

<sup>1000</sup> Las traducciones asiriológicas varían en este punto. La mayoría entiende “birth(day) of the *asakku*” (así, por ejemplo, Parpola, 1983: 178 *ad* 21; Gerardi, 1989: 156; Leichty, 1991: 54 n. 9; y Livingstone, 2007: 94). Otras interpretaciones, aunque gramaticalmente posibles, deben descartarse a la luz del intertexto que se propone en las páginas siguientes: así la de algunos intérpretes (Olmstead, 1923: 366; van Driel, 1992: 41 [«the brood of the devil»]; Seminara, 2001: 252 *ad* 105; Wiggermann, 2007: 133), que toman, siguiendo a *CAD* I/J 72b, *ilitti asakki* como una invectiva contra los rebeldes Upumeos (“aquellos hijos del demonio *asakku*”).

<sup>1001</sup> El paralelo fue identificado en primer lugar por Borger (1958: 118a), cuando todavía no se sabía que el fragmento pertenecía a *Lugale*. Sobre el poema *Lugale*, véase arriba pp. 147 y ss.

día del nacimiento del Asakku<sup>1002</sup>. El que el *Relato de la campaña en Šubria* haga referencia a este pasaje convierte el día del ataque de los uppumeos en un día igualmente funesto: la fecha es mitológica a la vez que temporal. Es este un caso del todo indiscutible de cita literaria: pues, si no conociéramos que se trata de una alusión, el texto de Asarhadon tendría poco sentido.

Además de estas dos, creemos que el pasaje que nos ocupa presenta otra alusión literaria, hasta ahora no reconocida, en este caso al único pasaje de la literatura babilónica en que el dios Marduk y el viento del norte aparecen asociados: el de *Enūma Eliš*, estudiado arriba con detenimiento (II.4.2), donde, tras matar a Tiamtu, Marduk usa el viento del norte para llevar su sangre “como nuncio de la buena nueva”. A continuación se enuncian las razones por las que suponemos que se trata de una alusión intertextual; posteriormente, se discutirán las implicaciones de esta propuesta:

1. Como ha indicado Foster (2005b: 62), «uno preferiría hallar un racimo de alusiones en un texto, varias en el mismo pasaje». En efecto, el pasaje del contraataque de los uppumeos está lleno de alusiones literarias.
2. Se trata de la única aparición de Marduk en el *Relato de la campaña en Šubria*<sup>1003</sup>. La razón de esta breve aparición es, con toda probabilidad, que el texto es una cita de *Enūma eliš*.
3. Como ya se ha dicho arriba (II.4.2.1), la asociación de Marduk con el viento del norte es rara: las listas de dioses y vientos (I.6.3) no asocian a nunca ningún dios dos veces con el viento del norte, sino que la divinidad asociada a ese punto cardinal es diferente en cada uno de los catálogos.
4. Es muy común encontrar citas de *Enūma eliš* y de otros poemas del ciclo de Ninurta entremezcladas, como si pertenecieran al mismo poema<sup>1004</sup>, como ocurre en nuestro texto. Los babilonios eran a buen seguro tan conscientes del parecido entre *Enūma eliš*, *Anzû*, *Lugale*, etc. como lo son los investigadores modernos.
5. Desde el punto de vista del hipotexto, es posible hallar un gran número de alusiones al episodio de la muerte de Tiamtu en las inscripciones reales neoasirias – lo que no resulta sorprendente, habida cuenta de que por entonces *Enūma eliš* IV era la narración más popular de una teomaquia. Tanto

<sup>1002</sup> l. 105: ud tu-ud-da á-sàg ud ḥa-lam-ma-bi ba-ni-ib-ḡá-ḡá-e-ne | ūm ilitti asakki ana ūmišina lemni išakkanāni, según la versión de van Dijk (1983a: 64-65), con las adiciones de al Rawi (1995: 210).

<sup>1003</sup> Las apariciones de Marduk en las inscripciones de Asarhadon han sido analizadas con detalle por Porter (1993: *passim*, esp. 120 y ss., 141-141, etc.).

<sup>1004</sup> Parpola (2001: 186 n. 26): «[n]ote that the allusions to *Lugal-e* and *En. el.* are seamlessly combined in Esarh.[’s *Apology*], as if taken from the same myth; yet the protagonist in the latter is formally not Ninurta but Marduk».

Senaquerib<sup>1005</sup> como Asurbanipal<sup>1006</sup> como, también, el mismo Asarhadon<sup>1007</sup>, hacen referencia a esta en sus inscripciones.

6. En los otros textos de esta sección en los que interviene un viento concreto asociado a un dios concreto puede detectarse un hipertexto: así ocurre en el pasaje de Nabonido (III.2.3) y en la *Apología* (III.2.2) de Asarhadon.

El sentido intertextual que con esta identificación adquiere el *Relato de la campaña en Šubria* no es en absoluto sorprendente: en primer lugar, los enemigos serían identificados con Tiamtu y sus criaturas, motivo común en la literatura del primer milenio, donde aparece tanto explícita como implícitamente, a través de alusiones más o menos veladas dentro del texto<sup>1008</sup>. En segundo lugar, el rey asirio, Marduk redivivo, se afana en combatir a las fuerzas míticas del enemigo, inmerso en su tarea de *creación continua*<sup>1009</sup>. Por medio de estas alusiones pueden los lectores descodificar la red intertextual – a través de *conectores*, como la asociación de Marduk con el viento del norte, que actúan como puerta entre dos textos, como la punta del iceberg que transfiere el universo conceptual de la épica acadia dentro de la narrativa historiográfica<sup>1010</sup>. Ambas alusiones son la punta del iceberg de la épica acadia, la única pista disponible que nos revela que nuestro texto tiene un nivel *intertextual* superpuesto a la capa (*con*)*textual*<sup>1011</sup>.

<sup>1005</sup> Especialmente en su narración de la batalla de Halule, como estudió Weissert (1997: 194-196). Véase también Weisberg (1991: 262) y Frahm (1997: 254).

<sup>1006</sup> *Ee* IV 130, el verso anterior al del viento del norte, en el que Marduk “divide” el cráneo de Tiamtu (*ulatti muḫḫa*) con su “inmisericorde maza” alcanzó cierta fortuna entre los escribas de Asurbanipal, por quienes es usado al menos dos veces, haciendo referencia a la caza de un león por parte del soberano: véase *CAD* L 148b y Borger (1996: 297 y 334).

<sup>1007</sup> En su *Apología*, estudiada abajo, en III.2.2 (p. 432).

<sup>1008</sup> Véase por ejemplo Haas (1980: 41), quien usa datos de la *Leyenda Cútea de Narām-Sîn*, donde se describe a Tiamtu como la nodriza de las hordas enemigas (véase arriba II.1.2.3). Asurbanipal llama al rey de los cimeros “criatura de Tiamtu, viva imagen de un demonio *gallû*” (Borger, 1996: 202 l. 20; véase también Weissert, 1997: 193 n. 14).

<sup>1009</sup> La expresión está tomada de Otto (1999: 7). También ha sido usada, en relación a la forma en que el rey asirio se presenta a sí mismo, por Pongratz-Leisten (2004: 189).

<sup>1010</sup> M. Riffaterre (1980b: 367) llamó a estos conectores *syllipsis*: «*syllipsis* consists in the understanding of the same word in two different ways at once, as *contextual meaning* and as *intertextual meaning*». El *sentido intertextual* es, según este mismo autor, «valid only in the intertext to which the word also belongs and that it represents at the surface of the text, as the tip of an iceberg» (1990: 71).

<sup>1011</sup> Según Riffaterre (1990: 58), estos “connectives” son de una naturaleza dual: «[t]hey are both the problem, when seen from the text, and the solution to that problem when their other, intertextual side is revealed».

### III.2.1.1. APÉNDICE: UNA INTERVENCIÓN DE MARDUK EN LA CAMPAÑA EGIPCIA DE ASARHADON

No sólo en el *Relato de la campaña en Šubria* salva Marduk a Asarhadon. También en la narración que de su segunda campaña egipcia se detalla la intervención del dios babilónico en favor del ejército asirio. Este texto que destaca, al igual que la *Carta al dios*, por su esmerada composición y tono altamente literario<sup>1012</sup>, pero se conserva sólo fragmentariamente. Aunque la porción preservada no especifica que en el rescate participe ningún viento, se ha propuesto que este texto contenga un paralelo al soplo del viento del norte en el asedio de Uppume<sup>1013</sup>: por ello se analiza aquí sumariamente y como apéndice.

El texto comienza, tras una laguna, con la reorganización de Šubria por Asarhadon, tras su conquista del país, y sigue con su décima campaña (su segunda contra Egipto), y la colorida descripción de las dificultades de su ejército al cruzar el desierto del Sinaí<sup>1014</sup>:

(r 8) 16 *bērī*(danna) *qaq-qar ma-lak* 8 *ūmē*(ud-me) *ar-de* [o o o o o o o o] 'x' *ma-a-diš* (r 9) *marduk*(<sup>r</sup>d<sup>1</sup>amar-utu) *bēlu*(en) *rabū*(gal-ū) *re-šu-ti il-lik* [o o o o o o o o o o] (r 10) *ū-bal-liṭ napišti*(zi-tim) *šābī*(erim<sup>hi-a</sup>)-ia 20 *ūmē*(ud-me) 7 [o o o o o o o o o o]

(r 8) Continué durante dieciséis ligas de distancia, un viaje de ocho días [...] mucho. (r 9) El gran señor Marduk acudió a mi rescate [...] (r 10) y revivió a mis tropas. Durante veinte días siete [...].

Otro texto que describe la misma campaña, con términos muy similares en ocasiones, parece hacer referencia al mismo incidente<sup>1015</sup>:

(9') [*ki-i qí-bit an-šár bēli*(en)]-ia ina *ṭē-me ra-ma-ni-ia ina uzni*(geštu<sup>min</sup>)-[ia *ib-ši-ma* ...] (10') [...] ina (?) <sup>kuš</sup>*na-a-di* <sup>kuš</sup>*ḫi-in-ti* [...] (11') [...] a-[šar] *šerrū*(muš<sup>meš</sup>) *zuqīqīpū*(gír-tab<sup>meš</sup>) [*ki-ma kul-ba-bi ma-lu-u* ...] (12') [...] ana (?) *qer-biš iš-ma-a su-up-pi-ia* [...] (13') [<sup>d</sup>*marduk* (?) ina *šamē*(an)-<sup>r</sup>e']

<sup>1012</sup> Sobre el tono de este documento, véase, por ejemplo, Radner (2008: 305) y Baruchi-Unna (2008): este último detecta varias alusiones a *Gilgameš* en el mismo. El estilo del documento puede explicarse, quizá, por el hecho de que el texto sea una segunda edición de las *res gestae* del rey, cuyo principal objetivo sería ordenarlas por campañas (*gerru*): véase Tadmor (2004: 273-276).

<sup>1013</sup> Así lo afirma Labat (1973/1974: 65), seguido por Porter (1993: 141).

<sup>1014</sup> *RINAP* 4 n° 34 = *Ash* §76 (Borger, 1956: 113); el texto ha sido recientemente reeditado con colaciones por Radner (2008: 305-307), cuya transcripción se sigue aquí. *HKL* 2 19 menciona el pequeño fragmento Sm.1706 (inédito) como paralelo a este texto; mas la autopsia del mismo en 9/2009 no descubrió congruencia alguna.

<sup>1015</sup> *RINAP* 4 n° 36 = *Ash* §77 (Borger, 1956: 113). Notas a líneas: L.11' restaurada con el paralelo *RINAP* 4 n° 1 iv 56; L.13' *CAD* § 3a restaura [<sup>d</sup>*adad ina an*]-<sup>r</sup>e', seguido por Borger (*HKL* 2 19) y Leichty (2011: 90 *ad loc.*); nuestra restauración [<sup>d</sup>*marduk*] se basa en el pasaje paralelo.

*raṣṣūti*(dagal<sup>meš</sup>) *šá-qīš iṣ-ša-nab-bur ina* <sup>uru</sup>[...] (14') [*iṣ-ši bi-it*]-*lu-pu-ti šá e-mu-ru pa*-[*an šamši*(<sup>d</sup>utu-ši) ...]

(9') [Según la orden de Aššur], mi [señor], y por mi propio ingenio, ideé [...] (10') [...] en odres y pellejos [...] (11') [...] el lugar que serpientes y escorpiones [llenar como hormigas ...] (12') [...] aceptó mi plegaria [...] (13') [Marduk], en el vasto [cie]lo, arriba, resplandecía, en la ciudad de [...] (14') [los árboles *queb*]rados que vi, la luz del sol ...].

La primera parte del pasaje menciona el transporte de agua en odres cargados en camellos, hecho conocido también en otro texto de Asarhadon<sup>1016</sup>. Algo ocurre a continuación, y Asarhadon se ve obligado a suplicar de algún dios cierto favor. Asumiendo que los dos textos estén relacionados, quizá ese dios fuera Marduk, que provocaría un fenómeno meteorológico, quizá una tormenta, que aprovisiona al ejército real<sup>1017</sup>. En cualquier caso, es posible que la descripción de este episodio fuera influida por la narración del rescate de las tropas en la campaña Šubria por parte de Marduk, ya que ambas composiciones parecen haber sido escritas en el espacio de dos años<sup>1018</sup>.

### III.2.2 LA APOLOGÍA DE ASARHADON

La siguiente intervención divina en la historia por medio de los vientos está contenida en la *Apología* de Asarhadon. La *Apología* no es un documento autónomo, sino una suerte de introducción a la más larga de las inscripciones en prismas de Asarhadon, la conocida como *Nínive A*<sup>1019</sup>. Esta inscripción es, a su vez, una reedición de una versión anterior<sup>1020</sup>, a la que el editor ha añadido, además de varios cambios de distinta índole, nuevas porciones narrativas: la más larga de las cuales es, precisamente, el texto que nos

<sup>1016</sup> *RINAP* 4 n° 35 r 1-2.

<sup>1017</sup> Según Labat (1973/1974: 65), seguido por Nevling Porter (1993: 141), Marduk aparecería aquí en forma de una tormenta en medio del desierto. Para Eph'al (2005: 111), en cambio, se referiría al agua transportada por camellos; sin embargo, este episodio ocurre *antes* en la intervención de Marduk y, por tanto, no puede usarse de nuevo para reconstruir este punto.

<sup>1018</sup> Así lo afirma Eph'al (2005: 102).

<sup>1019</sup> Así en la terminología de Borger (1957: 36-64 §27); para Leichty (2011: 9-26) es *RINAP* 4 *Esarhaddon* 1.

<sup>1020</sup> Llamada *Nínive B* por Borger (1957: 125; y 1958: 115) y *RINAP* 4 *Esarhaddon* 2 por Leichty (2011: 27-35).

ocupa, la *Apología*, que comprende sus 98 primeras líneas<sup>1021</sup>. Esta nueva edición de los anales de Asarhadon fue compuesta alrededor de las fechas en que Asarhadon emprendió la campaña en Šubria, el 8º de su reinado<sup>1022</sup>.

La *Apología* es un documento singular que describe una situación singular: el que Asarhadon, el menor de entre los hijos del rey, fuera el sucesor de su padre Senaquerib, tras haber resultado vencedor en la guerra de sucesión que sostuvo contra sus hermanos. El texto comienza, pues, con la designación de Asarhadon como heredero, consagrada con el juramento que Senaquerib impone a los asirios<sup>1023</sup>. Los hermanos mayores de Asarhadon, empero, no pueden aceptar tal: de ellos se apodera “la codicia y la envidia” (i 23)<sup>1024</sup>, y conspiran contra el príncipe coronado, que se ve, en consecuencia, obligado a huir “a un lugar secreto” (i 39: *ašar niširti*)<sup>1025</sup>. Cuando sus hermanos ven el terreno libre, se disputan entre sí el poder, y la primera víctima de su contienda es su propio padre, Senaquerib, que cae asesinado a sus manos: Asarhadon decide entonces salir de su exilio y marchar contra los usurpadores. Se dirige al combate, mas la ayuda de Ištar, que quiebra los arcos del enemigo y rompe su formación (i 75-76), le permite vencer sin siquiera presentar batalla. Los cabecillas de la revuelta huyen “a un país desconocido”, y Asarhadon emprende la marcha a Nínive: cruza el Tigris “como si fuera un canal” (i 86) y entra, triunfalmente, en su capital. El pasaje que nos interesa constituye el final de la *Apología*<sup>1026</sup>:

---

<sup>1021</sup> Sobre esta nueva edición de los anales de Asarhadon, véase Tadmor (1983: 46-47), Porter (1993: 106-117) y Eph'al y Tadmor (2006: 156-163).

<sup>1022</sup> En efecto, la mayoría de los manuscritos de *Nínive A* están fechados en el 8º año de Asarhadon (673 a.C., véase Leichty, 2011: 26); el más antiguo de ellos, en el mes de Du'uzu (IV, véase Leichty, 2011: 26 *ad vi* 75B y D). Sobre las fechas de la campaña šubria, véase arriba n. 993. La composición de *Nínive A* ocurrió, por tanto, el año inmediatamente anterior al tratado *adê* mediante el que Asarhadon hizo aceptar a sus vasallos a Asurbanipal, su hijo menor, como su sucesor (fechado en Ayyāru (II) de su 9º año (672 a.C.), sobre este texto, véase Watanabe, 1987; y Lauinger, 2012). Se ha propuesto varias veces, en consecuencia, que la *Apología* sería una suerte de preparación para tal tratado, que trataría de dar fundamento a la situación de que el primogénito no fuera el heredero, lo que ocurrió tanto en el caso de Asarhadon como en el de Asurbanipal: así lo sostienen, por ejemplo, Tadmor (1983: 41-45), Parpola (1997: lxix-lxx), Nissinen (1998: 15-16) y Frahm (2009b: 34-37).

<sup>1023</sup> Sobre este juramento de fidelidad, véase Frahm (1997: 242-243).

<sup>1024</sup> Sobre el episodio de la reacción de los hermanos de Asarhadon, véase Frahm (2009b).

<sup>1025</sup> Según Leichty (2007), este “lugar secreto” sería Harran, lugar al que el rey estaría unido por lazos familiares.

<sup>1026</sup> *RINAP* 4 n° 1 i 87 - ii 11. Notas a líneas: sobre la traducción en hendiadís de *usaddirūni ušarbišūni* en L 6-7, véase Streck (1995b: 119).

(i 87) *ina addāri*<sup>(ti)še</sup> *arbi*(iti) *mit-ga-ri ūm*(ud) 8-kám *eššēši*(ud-èš-èš) *šá nabû*<sup>(d)ag</sup> (ii 1) *ina qé-reb*  
*nina*<sup>ki</sup> *āl*(uru) *be-lu-ti-ia ha-diš e-ru-um-ma* (2) *ina kussê*<sup>(giš)gu-za</sup> *abi*(ad)-*ia ta-biš ú-ši-ib* (3) *i-zi-*  
*qam-ma šutu*<sup>(im)u<sub>18</sub>-lu</sup> *ma-nit*<sup>dé-a</sup> (4) *šá-a-ru ša a-na e-peš šarrūti*(lugal-ti) *za-aq-šú ta-a-ba* (5) *uk-*  
*ki-pa-nim-ma i-da-at dum-qí ina šá-ma-me u qaq-qa-ri* (6) *ši-pir maḥ-be-e na-áš-par-ti ili*(dingir<sup>meš</sup>)  
*u*<sup>d</sup> *iš-tar* (7) *ka-a-an ú-sad-di-ru-u-ni ú-šar-bi-šu-u-ni libbu*(šà-bu) (8) *šābū*<sup>(lú)erim<sup>meš</sup></sup> *bēl*(en) *bi-ti ša*  
*a-na e-peš šarrūti*(lugal-ti) <sup>kur</sup> *aš-šur*<sup>ki</sup> (9) *a-na aḥbi*(šeš<sup>meš</sup>)-*ia ú-šak-pi-du le-mut-tu* (10) *pu-ḥur-šu-nu*  
*ki-ma iš-tén a-bi-iṭ-ma an-nu kab-tú e-mid-su-nu-ti-ma* (11) *ú-ḥal-li-qa zēr*(numun)-*šu-un*

(i 87) En el mes de Addaru (XII), el mes propicio, en el día octavo, el día del festival de Nabû, (ii 1) entré lleno de regocijo en Ninive, la ciudad de mi señorío, (2) y me senté, jubiloso, en el trono de mi padre. (3) Se levantó entonces el viento del sur, la brisa de Ea, (4) el viento cuyo soplo es dulce para la monarquía. (5) Se me mostraban en buena hora señales favorables en el cielo y en la tierra, (6) y los mensajes de los místicos traían una y otra vez anuncios de los dioses y diosas (7) que llenaban de júbilo mi corazón. (8) A los criminales que para obtener la monarquía del país de Asiria (9) incitaron a mis hermanos a conspirar, (10) los escudriñé a todos ellos: les impuse un duro castigo (11) y exterminé su prole.

El texto comienza, como en el caso del *Relato de la campaña en Šubria*, con una fecha: el 8 de Addaru<sup>1027</sup>, llamado “día del festival de Nabû”, fecha que también en este caso está tomada de las hemerologías<sup>1028</sup>. Los dioses manifiestan su conformidad con cuanto sucede por medio de “señales favorables (*idāt dumqi*) en el cielo y en la tierra” y “mensajes de los místicos” (*šipir mabḥê*) y, también, con el soplo del viento del sur, “dulce para la monarquía”. Otros textos describen más minuciosamente las decenas de presagios favorables con los que, en el ámbito celeste y terrestre, los dioses dan su asentimiento al nuevo monarca<sup>1029</sup>, mas ningún otro documento hace referencia al soplo del viento de sur.

La asociación del viento del sur con Ea es fácil de explicar, ya que es una de las pocas que son constantes en las listas de puntos cardinales y dioses (I.6.3): de ahí procede, sin duda, la afirmación de Asarhadon de que el viento del sur es la “brisa” (*manītu*) de este dios. Por otro lado, la idea de que el soplo del viento sur es favorable para la monarquía proviene de un presagio, atestiguado en varias series adivinatorias y que se estudiará en las páginas siguientes, que sostiene que el soplo del austro el día de la coronación de un

<sup>1027</sup> Las crónicas babilónicas difieren en la fecha exacta de coronación de Asarhadon: según ellas, tuvo lugar en el 18 ó 28 de Addaru, no en el 8. Según Frahm (1997: 19 n. 82), quizá se trate de una corrupción textual en el texto de la crónica, y deba darse preferencia a *Nínive A*.

<sup>1028</sup> Véanse Landsberger (1915: 126-127) y van Driel (1969: 156-157 n. 38).

<sup>1029</sup> Los acontecimientos proféticos que acompañan la asunción de la soberanía por Asarhadon han sido estudiados en numerosas ocasiones: véase Labat (1939b: 93-94), Cogan (1983: 78-84), Fales y Lanfranchi (1997: 108-109), Parpola (1997: lxxii-lxxiii), Reiner (1999: 30) y, especialmente, Nissinen (1998: 14-34; 2003: 137-142).

príncipe es de buen agüero. Esta no es la única alusión literaria de nuestro texto: por el contrario, la *Apología*, al igual que el *Relato de la campaña en Šubria*, está llena de alusiones literarias<sup>1030</sup>: como se ha dicho, estas aparecen comúnmente en racimos, varias en un mismo pasaje.

#### III.2.2.1. PRESAGIOS EL DÍA DEL ASCENSO AL TRONO DE ASARHADON

No ha de sorprender, por tanto, que se encuentre en el soplo del viento del sur una alusión más<sup>1031</sup>, en este caso a los tratados adivinatorios, textos estos frecuentemente citados por los sargónidas en sus inscripciones. En nuestro caso, la idea de que el viento del sur es favorable para la monarquía proviene de un grupo de presagios que aparece en dos series diferentes: en la “terrestre” *Šumma ālu* y en el compendio astrológico *Mulapin*.

A continuación se presentan brevemente ambas series y, seguidamente, se analizan los presagios que nos interesan: nos detendremos en ellos a pesar de que, como se ha dicho arriba (pp. 9 y ss.), los textos adivinatorios han quedado fuera del presente estudio por no contener nada relevante para la imagen de los vientos en la literatura babilónica. Con el análisis de estos presagios queremos justificar nuestra decisión de excluirlos de este trabajo, demostrando que el complejo sistema de asociaciones que gobierna este género es, por lo general, ajeno al modo en el que los vientos son descritos en la literatura babilónica.

*Šumma ālu* es una larguísima serie, de al menos 120 tablillas o capítulos y no menos de 15.000 presagios en total, que contenía prognosis derivadas de la observación de

---

<sup>1030</sup> Son especialmente comunes en la descripción de los prolegómenos del combate entre Asarhadon y sus hermanos, como estudiaron Parpola (2001: 185-186 n. 26), Annus (2002: 100) y Nissinen (2003: 142 n. q): así, en i 61 los dioses ordenan al rey asirio “¡marcha, no te detengas!” (*alik lā kalāta*), con las misma inusuales palabras con las que el arma Šarur espolea a Ninurta a dirigirse a la batalla contra el Asag (*Lugale* 236). Cuando halla a sus hermanos, estos se encuentran “afilando sus armas” (i 71: *uša”alū kakkīšun*), la misma rara acción en la que Marduk halla ocupados a los ejércitos de Tiamtu al comienzo de su batalla (*Enūma eliš* IV 92). Mas, en viendo el poderío de Asarhadon, sus rivales se vuelven “locos como extáticos” (i 73: *ēmū mabḥūtiš*), la misma reacción que en Tiamtu produce el orgulloso discurso de Marduk en *Enūma eliš* IV 88.

<sup>1031</sup> Que se trata de una cita fue ya reconocido por Meissner (1925b: 38), Labat (1939b: 93-94), Borger (1956: 45 ad II 4) y Ambos (2012: 143-144).



peculiaridades en, entre otros ámbitos, la ciudad, la casa o el campo abierto<sup>1032</sup>. La tablilla de la serie que contiene el grupo de presagios que nos interesa, la 120<sup>1033</sup>, se ocupa, en su mayor parte, del significado de varios incidentes que atañen a la procesión de la carreta de Marduk durante el festival del Año Nuevo, el Akītu<sup>1034</sup>. Durante esta ceremonia los distintos rituales realizados por el monarca tenían gran relevancia, y varios presagios de esta tablilla 120 se ocupan del comportamiento del rey durante el mismo y del punto cardinal al que, durante los rituales, se dirige<sup>1035</sup>. Esto dio pie al autor antiguo a insertar toda una serie de otros presagios que nada tienen que ver ya con la procesión de Marduk, sino sólo con el rey mismo y con el viento que sopla mientras realiza diversas acciones: dado que los manuscritos difieren en el número de presagios no procesionales que incorporan<sup>1036</sup>, hemos de pensar que la adición de los mismos es un fenómeno más bien reciente. Los que estudiamos aquí, que describen cómo será la suerte de un monarca dependiendo del viento que sople durante su coronación, pertenecen a este grupo de textos de origen misceláneo sin ninguna relación con la procesión del carro de Marduk.

Por otro lado, la otra serie que ha incorporado este grupo de presagios, *Mulapin*, es generalmente designada en la literatura asiriológica como un “compendio

---

<sup>1032</sup> La última edición completa de *Šumma ālu* es la ya muy anticuada de Nötscher (1928; 1929/1930). Puede hallarse una documentada panorámica de la serie en Maul (2003/2005: 58-62). (Moren-)Freedman ofrece en su tesis doctoral inédita una reconstrucción de la serie (Moren, 1978), que ha venido publicando además en dos libros (1998; 2006) que habrán de ser seguidos por otros.

<sup>1033</sup> El número de la tablilla de *Šumma ālu* procede de la colación realizada por Sallaberger (2000: 230 n. 6). Nótese que la parte rota de la primera línea del colofón no parece tener espacio más que para <sup>1</sup>GAR<sup>1</sup>-(in) x-UŠ x-TA]-<sup>1</sup>AM MU-ŠID-BI<sup>1</sup>-IM (foto CDLI n.º P394792), esto es, para la indicación del número de líneas (que debe ascender, al menos, a 100): no hay espacio para ZAG-TIL-LA-BI-ŠÈ, indicación que, aunque no necesaria, sí es en extremo común en los colofones de las bibliotecas de Asurbanipal para la última tablilla de una serie (Hunger, 1968: 2a y 181b). Por tanto, que se trate de la última tablilla de *Šumma ālu*, como afirma Heeßel (2001/2002: 233-234; 2007a: 2 y n. 14, 111 *ad* 11), es dudoso, aunque no imposible.

<sup>1034</sup> Sobre los presagios procesionales, véase el minucioso estudio de Sallaberger (2000).

<sup>1035</sup> Sobre el papel de los puntos cardinales en los rituales reales, véase recientemente Ambos (2012: 139-143).

<sup>1036</sup> Así, entre los manuscritos de Uruk, uno no contiene ningún presagio no relacionado con la procesión (*SpTU* 2 35), y otro (*TCL* 6 9) contiene tres grupos que no hablan de la procesión, sino exclusivamente del rey y del soplo de los vientos (entre estos dos está el grupo que estudiamos aquí). Por su parte, la tradición de Nínive, representada por el ms. en escritura babilónica K.2992+, incorpora seis nuevos grupos de presagios que tratan exclusivamente del rey y/o los vientos. Los otros manuscritos (K.3074+, K.11298, *BagM* 10 [1979] p. 118 y *KAL* 1 n.º 36) están rotos y no puede conocerse cuántos presagios no procesionales han incorporado.

astronómico<sup>1037</sup>: se trata de una colección de textos astronómicos y astrológicos de distinta índole distribuidos en dos tablillas o capítulos, que incluye, en su sección final (la que nos ocupa aquí), también presagios. Estos presagios, que contrastan por su carácter con el resto de la serie, están tomados de diversas obras astrológicas: el propósito de su incorporación a la serie *Mulapin* no está del todo claro<sup>1038</sup>.

Por tanto, tanto *Šumma ālu* como *Mulapin* han tomado la sección que analizamos de una tercera obra, quizá de la serie de presagios astrológicos *Enūma Anu Enlil*, cuya tablilla 49, que se ocupa de los vientos, se conoce aún muy fragmentariamente<sup>1039</sup>. El que ambos tratados hayan incorporado este mismo grupo de presagios de modo independiente nos asegura que se trata de una unidad autónoma, susceptible, por tanto, de un análisis desligado de su contexto originario – contexto que es, por lo demás, desconocido.

A continuación se presenta un análisis del grupo de presagios sobre el destino de un rey según el viento que sopla durante su coronación. El mismo está dividido en dos secciones: primero, se estudiará la relación “horizontal” o “sintagmática”<sup>1040</sup>, esto es, la que une la prótasis y la apódosis de cada presagio, relación que, como se ha observado en varios estudios, puede explicarse, por lo general, a través de leyes como asociación, asonancia, juegos simbólicos o de palabras, etc.<sup>1041</sup> En segundo lugar, se ofrecerá un análisis “vertical” o “paradigmático”, esto es, de las relaciones de unos presagios con otros.

---

<sup>1037</sup> Así lo designaron Hunger y Pingree (1989): su edición es aún la estándar, y apenas se han conocido nuevos fragmentos desde entonces (véase Horowitz, 1989/1990; George, 1991c; y Gehlken, 1996: 69 n° 240).

<sup>1038</sup> Comentando sobre nuestro pasaje, Watson y Horowitz (2011: 121-122) afirman que «[t]he presence of the omens and related material at the end of *Mulapin* reminds us that *Mulapin* is an omnibus collection of astronomical texts». Los mismos autores proponen dos razones, compatibles entre sí, que permitirían explicar la presencia de presagios en la sección final de *Mulapin*: la primera, por un prurito de exhaustividad, que condujo a los redactores de *Mulapin* a incluir todo el conocimiento recibido; la segunda, por una imposición externa destinada a conseguir resultados prácticos del trabajo de los astrónomos.

<sup>1039</sup> Véase la reciente edición de Gehlken (2012: 199-209).

<sup>1040</sup> La terminología aquí empleada es la de Sallaberger (2000: 240-245 y *passim*).

<sup>1041</sup> Véase Böck (1996: 411): «Das System der Verbindung eines Omens oder Zeichens mit seiner Deutung läßt sich durch Termini wie Assoziation, Gesetz der Entsprechungen, Assonanz, Symbolik, Wort- u. Zahlenspielerien wiedergeben».

## RELACIONES HORIZONTALES

A continuación se presentan los cuatro presagios relacionados con el viento el día de la coronación de un príncipe, conservados tanto en *Šumma ālu* como en *Mulapin*. Tras la transliteración y traducción de cada presagio, se discuten sus relaciones “horizontales”.

*Šumma ālu* (ŠĀ) 120<sup>1042</sup> // *Mulapin* (MA) II iv 14<sup>1043</sup>

1. ŠĀ a r 10. diš ud-um lú ana nun-ti iš-ku-nu<sup>im</sup><sub>u18</sub>-lu du lú bi sig<sub>5</sub>-iq  
 ŠĀ b r 16. diš ud-um na ana gal-ti iš-ku-nu<sup>im</sup><sub>u18</sub>-lu du-ik sig<sub>5</sub>  
 MA iv 9. diš šum-ma lú ana nun-ti gar-ma<sup>im</sup><sub>u18</sub>-lu||<sup>im</sup>1 du lú||na bi sig<sub>5</sub>

*šumma* (ūm) *amēla ana rubûti*||*rabûti iškunū(-ma) šûtu illik* (*amēlu šû*) *idammīq*

Si el día en que un hombre es hecho príncipe (|| noble) sopla el viento del sur: (a ese hombre) le irá bien.

El motivo que subyace a esta asociación no resulta claro. El laconismo de la expresión (LÚ BI SIG<sub>5</sub> o incluso sólo SIG<sub>5</sub> en b) dificulta la búsqueda de conexiones.

2. a r 11. diš KIMIN<sup>im</sup>si-sá du-ik ninda sig gu<sub>7</sub>  
 b r 17. †diš MIN<sup>1</sup>-[ma<sup>i</sup>]<sup>m</sup>si-sá du-ik ninda sig gu<sub>7</sub>  
 MA iv 10. diš MIN-ma<sup>im</sup>si-sá||<sup>m</sup>2 du ninda sig gu<sub>7</sub>

*šumma* (ūm) *amēla ana rubûti iškunū(-ma) iltānu illik alaka qatna ikkal*

Si ídem y sopla el viento del norte: comerá un pan flaco.

La clave para este extraño sintagma NINDA SIG (que, muy probablemente, deba ser transcrito *ak(a)lu qatnu*<sup>1044</sup>) radica con seguridad en la asociación de dos palabras sumerias:

<sup>1042</sup> Nuestro texto está conservado en dos manuscritos (a K.2992+ [CT 40 38ss+] (colacionado) // b AO 6463 [TCL 6 9]). La más reciente edición de ambos es la de Pongratz-Leisten (1994: 257-265).

<sup>1043</sup> Editado por Hunger y Pingree (1989: 121-122). Se usa el texto compuesto que ofrecen ambos autores como si fuera un solo manuscrito, notando variantes ocasionales, mientras que los dos mss. de *Šumma ālu* se presentan independientemente, pues las variantes textuales en estos últimos son mucho más importantes que las de *Mulapin*.

<sup>1044</sup> Tras colación de a en 9/2009, la lectura NÍG-TUKU, adoptada por Pongratz-Leisten (1994: 261) y CAD A/1 252a y M/1 386b, debe ser descartada; la copia en CT 40 29 53 es exacta: es un claro SIG. La mención de este pasaje en CAD I/J 269-270, «referring to propitious qualities of the north wind», debe, por tanto, suprimirse.

Nótese que el sintagma NINDA SIG está testimoniado en documentos presargónicos (Balke, 2002: 45-46) e hititas (Tropper, 2001: 556-560): en ambos casos existe una oposición entre NINDA SIG y NINDA GUR<sub>4</sub>; mientras para el segundo se conoce por listas léxicas el equivalente acadio *ebû* (véase AHw 183b, CAD E 16a), la transcripción acadia del primero es desconocida (véanse algunas propuestas en Tropper, 2001: 560-561). No

SI : SI<sub>11</sub>(G)<sup>1045</sup>. Varios otros presagios derivados de la observación del soplo del viento del norte contienen, en su apódosis, palabras formadas con el logograma SI-SÁ, “prosperidad”<sup>1046</sup>: el curioso nombre de este viento dio, sin duda, mucho juego a los eruditos babilónicos.

3.      a r 12.              diš KIMIN <sup>im</sup>kur-ra du ud<sup>meš</sup>-šú lugúd-da<sup>meš</sup>  
             b r 18.              [diš MIN-*ma* <sup>i</sup>m]kur-ra du-ik ud<sup>meš</sup>-šú lugúd-da<sup>meš</sup>  
             MA iv 11.            diš MIN-*ma* <sup>im</sup>kur-ra||<sup>im</sup>3 du ud<sup>meš</sup>-šú lugúd-da<sup>meš</sup>||lugúd<sup>l</sup>(KU)-d[a<sup>meš</sup>]  
                                  *šumma (ūm amēla ana rubūti iškunū-ma) šadū illik umātūšu ikarrā*  
                                  Si ídem y sopla el viento del este: sus días serán breves.

La clave reside en la lectura del verbo acadio: *karû*(lugúd). El verbo normalizado, según la transcripción de Hunger y Pingree, debería ser *ikarrâ* o *ikarrû*; no obstante, el logograma LUGÚD-DA corresponde también al adjetivo *kurû*, “breve” (CAD K 569f), cuyo plural es normalmente un tema D, *kurrû* (CAD K 565f). Tomando *ūmu* plural como femenino, *ūmātūšu*, su adjetivo verbal debería ser *kurrâ*, que se parece ciertamente al nombre sumerio para el viento del este, <sup>im</sup>KUR-RA: la conexión no sólo «requiere e incluso presupone una cierta sensibilidad hacia las prácticas ortográficas de los expertos escribas cuneiformes»<sup>1047</sup>, sino que también exige un cierto conocimiento de los varios valores de LUGÚD y del paradigma acadio de la raíz *kr*<sup>1048</sup>.

obstante, la relación entre este tipo de pan y el NINDA SIG de nuestro texto es más que dudosa, por el lapso temporal y porque parece más sencillo tomarlo como un neologismo creado por influencia de <sup>im</sup>SI-SÁ.

<sup>1045</sup> De hecho, SI es una escrita abreviada para el nombre del viento del norte, usada preferentemente en diarios astronómicos y textos astrológicos.

<sup>1046</sup> Véase, por ejemplo, el presagio citado arriba, en la n. 215, donde el soplo del viento del norte augura “prosperidad” (*išarūtu*, escrito, simplemente, SI-SÁ) para los árboles polinizados.

<sup>1047</sup> Rochberg (2010: 402), traducción del autor.

<sup>1048</sup> Aunque las apódosis en estativo no son imposibles (Metzler, 2002b: 190-209), nada en estos presagios parece dar preferencia al estativo sobre el presente. Sobre *ūmātu* fem. pl. usado en conexión con el verbo *karû*, véase *Gilgameš* BE III 81-82 // 131-132: *adi gilgameš illaku ana qišti erēni | lū arrakā ūmātu lū kurrâ mušātu*, “mientras que Gilgameš esté en camino al Bosque del Cedro, | ¡alárguense los días, recórtense las noches!”, según la interpretación de Streck (2007: 413 ad III 82, 132).

4.      **a** r 13.              diš KIMIN<sup>im</sup> mar-tu du nu si-sá  
          **b** r 19.              [diš MIN-*ma*<sup>im</sup>] mar-tu du nu sig<sub>5</sub>  
          MA iv 12.           diš MIN-*ma*<sup>im</sup> mar-tu||<sup>im</sup>4 du nu si-sá  
          *šumma (ūm amēla ana rubūti iškunū-ma) amurru illik ul iššir||idammīq*  
          Si ídem y sopla el viento del oeste: no le irá bien.

En este caso la asociación es más difícil de explicar. Quizá esté basada en la tradición lexicográfica que iguala el viento del oeste con un término más bien oscuro, *piriḡ nu si-sá*, “un león imperfecto”. Recientemente se ha propuesto que este término y otros semejantes a éste constituyen un nombre antiguo de los puntos cardinales que era aún conocido – y usado – en época de Sargón II<sup>1049</sup>. No obstante, esta explicación no puede aplicarse (al menos no tan fácilmente) a la variante de **b**.

#### RELACIONES VERTICALES

S	+
N	-
E	-
O	-

Del estudio de las relaciones de unos presagios con otros se desprende que sólo el soplo del viento del sur es considerado fasto. Como es bien sabido, en la adivinación mesopotámica la combinación de dos signos positivos o dos negativos es generalmente considerada positiva, mas la de uno negativo y otro positivo es negativa<sup>1050</sup>. Debemos suponer que la coronación de un nuevo gobernante es un presagio positivo<sup>1051</sup>: dado que el

<sup>1049</sup> Para la ecuación léxica, véase *Erimbuš* II 81 (*MSL* 17 p. 30) y *Malku* III 200 (Hrůša (2010: 88s)), en este último *piriḡ nu šu-du*<sub>7</sub>. Todas estas equivalencias han sido recientemente examinadas por Cavigneaux (2007), quien también prueba fehacientemente que esta terminología es usada en las inscripciones de Sargón II en Jorsabad: sobre las citas de *Malku* contenidas en estas últimas, véase Hrůša (2010: 17).

<sup>1050</sup> Koch-Westenholz (1995: 11) enuncia así esta regla «of almost mathematical rigour», procedente de la haruspicina etrusca: «a good sign combined with a good sign has a good prediction; good combined with bad means bad; bad combined with bad means good». Guinan (1996) habla de “transposition of right/left [symbolism]” cuando se trata de un presagio ominoso: por ejemplo, en los presagios teratológicos del tratado *Šumma izbu*. Nótese que, en la antigua Roma, en algunas prácticas adivinatorias latinas el lado izquierdo es el favorable, quizá por influencia etrusca (véase Uría Varela, 1997: 165).

<sup>1051</sup> Aunque la monarquía en la tradición de presagios es un tanto ambigua: como probó Garelli en un estudio clásico (1976), términos como *šar kiššati* o *šarru dannu* en las apódosis de los presagios deben ser entendidas como “déspota” y, por tanto, como malos presagios. Aquí, sin embargo, no se usa ninguno de esos términos.

signo es positivo, el simbolismo de la derecha e izquierda funciona de modo “directo”, y no “inverso”. Así, el sur, como *pars familiaris*, es positivo<sup>1052</sup>, mientras que el norte, *pars hostilis*, es negativo. Mas, ¿qué hacer con la *pars postica* (esto es, el este) y la *pars antica* (esto es, el oeste)?<sup>1053</sup> Ambas son negativas, y la falta de contraste resulta sorprendente: no podemos ofrecer una explicación satisfactoria para la misma.

En conclusión, se han descubierto en el estudio horizontal de este grupo de presagios varias asociaciones basadas en la morfología de la palabra que designa cada uno de los vientos. En el estudio vertical se han detectado, además, posibles connotaciones de los puntos cardinales. Ambos resultados, aunque interesantes para el estudio de otros textos adivinatorios y para el conocimiento del modo en que esta disciplina funciona, nos dicen muy poco sobre la imagen de los vientos tal y como la encontramos en otros textos literarios. Lo más llamativo desde este punto de vista es el hecho de que la *Apología* cite estos presagios: es la punta del iceberg, y no el iceberg mismo, la que nos informa sobre los valores que los babilonios unían al soplo de los vientos.

#### III.2.2.2. CONCLUSIONES: ASARHADON Y LOS VIENTOS

Los dos textos que nos han ocupado en las páginas anteriores, la *Apología* y el *Relato de la campaña en Šubria*, fueron compuestos, como se ha dicho arriba, en el 8º (ó 9º) año del reinado de Asarhadon (673 a.C. ó 672 a.C.), en un contexto de inquietud en Asiria por la reciente derrota egipcia<sup>1054</sup> y por la inminente coronación de Asurbanipal como sucesor.

---

<sup>1052</sup> Sobre el norte como lado izquierdo, véase arriba, p. 99. Nótese que Labat (1939b: 93-94; 1965: 187 n. 11) explica esta asociación <sup>im</sup>U<sub>18</sub>-LU : SIG<sub>5</sub> exactamente al revés que nosotros: según él (que sigue las teorías de Roux sobre el carácter vesánico del austro) el viento del sur es, por defecto, un mal presagio – pero en este caso particular su simbolismo estaría invertido por la solemnidad de la ocasión del ascenso al trono del rey.

<sup>1053</sup> Según Maul (2010: 120-126), en la aleuromancia el este sería la *pars familiaris*, y el oeste la *pars hostilis*.

<sup>1054</sup> Sobre la derrota en Egipto, véase recientemente Kahn (2004: 111). Sobre ésta como causa de la literatura apologética del año 673 a.C., véase Eph'al (2005). Aunque el ambiente de los años 673-672 a.C. parece estar lejos de la atmósfera «umfassenden Mißtrauens und permanenten Denunziation» que Frahm (2010b: 133) atribuye al año 671, la situación debió ser difícil para Asarhadon tras el fracaso de su aventura egipcia.

Es llamativa, en este contexto, la semejanza de uno y otro texto en los pasajes que describen la intervención divina: en ambos casos se menciona una fecha, en uno y otro pasaje es un viento en concreto el que interviene, y éste es denominado “la brisa” (*manītu*) de un dios concreto. En ambos casos la intervención está modelada de acuerdo a un modelo literario anterior. La formulación es tan similar, y tan desemejante de otros textos, que no parece imposible atribuir ambos textos a la pluma de un único autor: es ésta la idea expresada por Eph’al y Tadmor (2006), quienes se basan en el hecho de que ambos textos son más o menos contemporáneos y comparten ciertas cualidades estilísticas, como la cita de proverbios o el uso del estilo directo<sup>1055</sup>. La gran similitud entre los dos pasajes protagonizados por los vientos es un argumento más en defensa de esta idea<sup>1056</sup>.

### III.2.3 NABONIDO: EL VIENTO COMO ESCOBA

El último pasaje de la historiografía mesopotámica que queremos presentar en este capítulo pertenece a una inscripción de Nabonido, último rey de la dinastía neobabilónica (555-539 a.C.). Este monarca fue, no cabe duda, uno de los más peculiares de la larga historia de Mesopotamia: su extraña y efímera reforma religiosa, su aún no del todo comprendida estancia de una década en el oasis de Taima y su clamorosa derrota ante el persa Ciro lo convirtieron en una figura tragicómica a los ojos de la posteridad<sup>1057</sup>. Y, sin embargo, a pesar de su nombradía de heterodoxia, Nabonido se esforzó durante su reinado por presentarse a sí mismo como uno más de la larga cadena de los reyes mesopotámicos:

---

<sup>1055</sup> Ya Levine (2003: 116\* y 119\* n. 25) incluyó los dos textos que nos ocupan, junto con algunos otros, en un «admittedly ill-defined group» de textos que «existed outside both the standard “stream of tradition” literary text and the regular royal inscriptions». De acuerdo con él, estos textos serían «somewhat experimental» y reflejarían la reacción de un autor concreto a ciertos eventos singulares.

<sup>1056</sup> B. Böck ha llamado nuestra atención sobre las conclusiones similares alcanzadas por Black (1998: 172-173) respecto a los poemas *Lugalbanda y el ave Anzû* y *Lugalbanda en la cueva*: según el sumerólogo inglés, ambos serían obra de un mismo autor, idea esta que le sugiere la «striking similarity of imagery and style between *Lugalbanda [and the Anzû bird]* and *Lugalbanda in the mountain cave*».

<sup>1057</sup> Sobre Nabonido y su fama póstuma en Mesopotamia y otros lugares, véase, por ejemplo, Cavigneaux (2005), Livingstone (2005), Beaulieu (2007) o Kratz (2011).

son conocidos sus intereses arqueológicos, que a menudo le llevaron a describir en sus textos el descubrimiento de inscripciones de reyes de antaño y a tratar de imitarlos<sup>1058</sup>.

También el que se estudia aquí puede considerarse, por varias razones, un pasaje producto de estos intereses anticuarios. Se trata de la descripción que nuestro rey hace de un prodigio que acaeció al comienzo de las obras en el templo de Šamaš en Larsa, acontecimiento que tuvo lugar en su 10º año de reinado (546-545 a.C.). Dos cilindros distintos conservan la narración del mismo: el primero de ellos, datado por Beaulieu (1989: 28) en el mismo 10º año de reinado de Nabonido, período en que el rey se encontraba en Taima, narra así el suceso<sup>1059</sup>:

(ii 3) *ša ziqqurrati gegunnâšu* (ii 4) *rēšša el[i š]a pāni ulli-ma* (ii 5) *libbašu ḥadīš ublam-ma* (ii 6) *ana yāti nabû-na'id šarri zāninišu* (ii 7) *ēbabbar ana ašrišu turru* (ii 8) *kīma ša ūmī ullūti šubat ṭūb libbišu* (ii 9) *epēšu uqammānni* (ii 10) *ina qibit marduk bēlu rabū itbūnim-ma* (ii 11) *šārī erbettīšunu meḥ[ē rabū]ti* (ii 12) *bašša ša eli āli u 'biti' šāšu* (ii 13) *katma innasiḥ-ma ēbabbar* (ii 14) *kišši rašba urāš[a zam]ārī* (ii 15) *mūšab šamši u aya* (ii 16) *u ziqqurrati gegunnâšu š[ir]i* (ii 17) *kummu dār[u] mašta[ku l]al[ēšun]* (ii 18) *temēšun innamir-ma* (ii 19) *innaṭṭala ušurātī[š]un*

(ii 5) El corazón le empujaba, jubiloso, (ii 4) a elevar más que nunca la cúspide (ii 3) de la torre del zigurat, (ii 6) – a mí, Nabonido, el rey, su proveedor – (ii 9) me apremiaba (ii 7) a restaurar el Ebabbar, (ii 9) a construir, (ii 8) como en los días de antaño, la residencia preferida de su corazón (sc. de Šamaš). (ii 10) Por orden de Marduk, el gran señor, se levantaron (en mi dirección) (ii 11) los cuatro vientos, las grandes tempestades, (ii 12) y la arena que se había acumulado sobre la ciudad y aquel templo (ii 13) fue eliminada, de manera que (ii 18) los fundamentos (ii 13) del Ebabbar, (ii 14) el pavoroso santuario, terreno de los cantores, (ii 15) la residencia de Šamaš y Aya; (ii 16) y del zigurat, su espléndida torre, (ii 17) la cámara eterna, la habitación de sus delicias, (ii 18) quedaron al descubierto (ii 19) y sus plantas se hicieron visibles.

A continuación se narra que, como resultado de esta milagrosa limpieza de los cimientos, Nabonido halló una inscripción de Hammurapi, que, un milenio antes que él, había mandado reconstruir ese mismo templo. A esto sigue una plegaria al dios Marduk (ii 32-40), artífice del hallazgo, en la que éste es llamado “Enlil de los dioses”<sup>1060</sup>, título que refleja bien la posición de honor que ocupa. Esta posición se manifiesta también en el

<sup>1058</sup> Sobre el prurito anticuario de Nabonido, véase Schaudig (2003), Rubio (2009a: 161-168) y Joannès (2009).

<sup>1059</sup> *Inscripción 9* según la nomenclatura de Beaulieu (1989: 27-28), se usa aquí la edición de Schaudig (2001: 397-409), en la que este texto es §2.11 ii 3-19.

<sup>1060</sup> ii 35, según Schaudig (2001: 402) ha de leerse <sup>d+</sup>EN-LİL'(SAG) DINGIR-DINGIR; para Beaulieu (1989: 52) sería <sup>d+</sup>EN SAG DINGIR-DINGIR, «Bēl, the foremost among the gods».



episodio que sigue a la plegaria: una práctica de extispicina cuyo buen término permiten no sólo Šamaš y Adad, patrones tradicionales de la disciplina, sino también Marduk (ii 48), dios que nada tiene que ver con este arte. Marduk es, en efecto, el más importante de los dioses que aparecen en esta inscripción. Esto contrasta con la situación de Šîn, que no es mencionado más que entre los epítetos de Nabonido, y ocupa una posición más bien modesta – la que la religión babilónica ortodoxa le atribuye.

Respecto al milagro en sí, que se mencionen “los cuatro vientos” (*šārī erbettišunu*) y “las grandes tormentas” (*meḥê rabûti*) en relación al transporte del polvo que cubría el suelo debe relacionarse con el pasaje de *Enūma eliš*, analizado arriba en detalle (II.1.1.1), en que Anu crea los cuatro vientos:

105-107. *ibnī-ma šār erbetti u'allid anu | qātuššu umallâ mārī limmellū | ibšim epra meḥâ ušazbal*

105. Anu creó los cuatro vientos, los parió,

106. se los entregó (a Marduk diciéndole): «hijo mío, ¡para que jueguen!».

107. Modeló el polvo e hizo que la tormenta lo transportara.

En la inscripción de Nabonido se trata, muy probablemente, de una alusión a este pasaje: por causa de *Enūma eliš* es Marduk asociado a los cuatro vientos y son éstos, junto a la tormenta (*meḥû*), relacionados con el transporte del polvo. Esta no es la única referencia a la “corriente de la tradición” en inscripciones de Nabonido<sup>1061</sup>: suponemos que, con ella, el rey babilonio realiza la misma acción que con el descubrimiento de las inscripciones de reyes pretéritos: rescatar, y aceptar, la tradición. Este rescate es, sin embargo, efímero en el caso de Nabonido, ya que, a su vuelta de Taima, sustituye, sin más, a Marduk por Šîn.

En efecto, las inscripciones reales producidas durante la estancia del rey en Taima – como la que se ha estudiado – son, quizá paradójicamente, más ortodoxas que las creadas

<sup>1061</sup> Además de esta, se conocen otras dos claras referencias a obras de la literatura babilónica en inscripciones de Nabonido: a *Ludlul I* 52-54 (véase Lambert, 1960b; Beaulieu, 1989: 152 y n. 2; y Schaudig, 2001: 493-494 y n. 704) y a *Enūma eliš* VI 126 (véase Schaudig, 2001: 555 n. 906).

antes y, sobre todo, que las compuestas a su vuelta de la misma<sup>1062</sup>: con el retorno de Taima retornó también la reforma religiosa. Esto queda patente en la más heterodoxa narración del mismo evento que aparece en otro cilindro, encargado por Nabonido a su retorno de Taima<sup>1063</sup>, y que representa una versión abreviada de la arriba citada, pero con un importante cambio: Marduk ha desaparecido por completo del relato<sup>1064</sup>:

(i 40') *ēbabbar bit šamši ša larsa* (i 41') *ša ūmī ruqūti sîn šarru ša ilī* (i 42') *bēl ilī u ištārāti āšibūtu ša šamē u erṣeti* (i 43') *eli āli u bīti šāšu isbusū-ma* (i 44') *šipik baṣṣi rabūti elišu iššapkū-ma* (i 45') *lā innamru kiṣṣašu ina palē* (i 46') *nabû-kudurri-uṣur šar bābili šarri maḥrī* (i 47') *ālik maḥriya mār nabû-apla-uṣur šar bābili* (i 48') *ina qībi sîn u šamši bēlišu* (i 49') *itbūnim-ma šārī erbetti meḥē rabūti* (i 50') *baṣṣi ša eli āli u bīti šāšu katmu* (i 51') *innasiḥ-ma*

(i 40') El Ebabbar, el templo de Šamaš en Larsa, (i 41') – ciudad y templo con los que desde antiguo Sîn, el rey de los dioses, el señor de los dioses y las diosas que residen en el cielo y la tierra, (i 43') estaba irritado (i 44') y, en consecuencia, sobre él se apilaron montones de abundante arena, (i 45') de modo que no podía verse su sede durante el reinado de (i 46') Nabucodonosor, el rey de Babilonia, rey de antaño, (i 47') mi antepasado, el hijo de Nabopolasar, el rey de Babilonia –, (i 48') por orden de Sîn y Šamaš, sus señores, (i 49') se alzaron los cuatro vientos, las grandes tormentas, (i 50') y la arena que se había acumulado sobre la ciudad y aquel templo (i 51') fue eliminada.

En esta versión, el abandono del Ebabbar se atribuye a la ira de Sîn con Larsa y con el templo mismo. Además, el milagro no se atribuye ya a Marduk, sino a Sîn y Šamaš. La presencia de Šamaš puede explicarse por el hecho de que sea su santuario el que está siendo reconstruido. La de Sîn, en cambio, no puede explicarse más que como el resultado de la reforma religiosa emprendida por Nabonido a la vuelta de su estancia en Taima<sup>1065</sup>,

<sup>1062</sup> Según P.-A. Beaulieu (1989: 52-53, 62-65), esta vuelta a la ortodoxia ha de atribuirse a Belsassar, el hijo de Nabonido, regente durante la estancia de su padre en Taima y, por tanto, encargado de las obras y de las inscripciones conmemorativas de las mismas.

<sup>1063</sup> Según Beaulieu (1989: 35), el texto ha de datarse entre los años 13° y 16°, probablemente en este último, del reinado de Nabonido, *i.e.*, entre 543 y 540 a.C. El mismo Beaulieu (1989: 64) sugiere atribuir la reedición de este cilindro al deseo de Nabonido de borrar todo rastro de la contrarreforma emprendida por su hijo Belsassar durante su exilio.

<sup>1064</sup> *Inscripción 16* según la nomenclatura de Beaulieu (1989: 34-35); se usa la edición de Schaudig (2001: 445-466), en la que este texto es §2.14 i 46'-56'. Se intenta mantener la complejidad de la sintaxis en la traducción.

<sup>1065</sup> Sobre la reforma religiosa de Nabonido, la monografía más reciente es la de D'Agostino (1994), junto con al estudio ya clásico de P.-A. Beaulieu (1989: 43-65). A estos se ha de añadir ahora el interesante estudio de Beaulieu (2007) sobre el sincretismo de Sîn con varios dioses, especialmente Nabû, durante su reinado.

período durante el cual desaparece toda mención a Marduk en las inscripciones de nuestro rey<sup>1066</sup>.

En definitiva, en la inscripción de Nabonido se relata un prodigio cuya narración está inspirada por otras obras de la literatura babilónica, como en las dos inscripciones de Asarhadon estudiadas antes. La revisión del relato en un texto posterior diluyó un tanto la referencia, aunque sin llegar a hacerla irreconocible.

### III.2.4 CONCLUSIONES: LOS VIENTOS EN LA HISTORIA

En esta sección se han estudiado varios pasajes de textos historiográficos mesopotámicos en los que el soplo de los vientos es relevante en el transcurrir de los acontecimientos: todos ellos muestran claras trazas de haber sido compuestos a partir de modelos procedentes de la literatura mesopotámica. En todos los casos, además, el soplo de los vientos en sazón se atribuye a la voluntad de los dioses. En estas conclusiones queremos, por consiguiente, explorar ambos aspectos: el providencial y el intertextual.

Respecto al providencial, como se ya se ha indicado en la introducción de este capítulo, varios episodios de la historia tienen al viento como principal protagonista, y en la mayoría de ellos la posteridad ha atribuido su soplo a la Providencia<sup>1067</sup>. Algunos de estos eventos presentan llamativas coincidencias con los estudiados: así, la de Marduk en la campaña šubria, desviando las llamas que amenazan a los asirios, puede compararse con un episodio que tuvo lugar en el s. XII, en una batalla entre los salmantinos y los leoneses. Los primeros, aprovechando que el viento que soplab a su favor en los prolegómenos del

---

<sup>1066</sup> Según Beaulieu (1989: 62), «[i]n the last years of his reign Nabonidus was no longer hesitant to publicize his fanatical devotion to Sin and his intention to relegate Marduk to nearly total oblivion».

<sup>1067</sup> Sobre las intervenciones de los vientos en episodios históricos, véase la serie de artículos *Great Historical Events That Were Significantly Affected by the Weather*, de J. Neumann (entre otros, 1973; 1975; Lindgrén y Neumann, 1985), y el libro *Blame It on the Rain: How the Weather Has Changed History*, de L. Lee (2006).

combate, encendieron una fogata en la falda de un monte para debilitar con el humo a sus enemigos, mas – según lo narra el cronista – la Providencia intervino en favor de los leoneses, haciendo que el viento cambiara de dirección y logrando que el humo debilitara a los autores del artificio<sup>1068</sup>.

Es de destacar que otras civilizaciones que sufrieron el soplo devastador de los vientos en el Próximo Oriente antiguo también los atribuyeron a la divinidad: así, los griegos que, en la *Anábasis* de Jenofonte, retornan a casa (ca. 401 a.C.), logran aplacar un violento viento del norte que les sorprende cerca de la actual ciudad turca oriental de Hınıs ofreciendo un sacrificio al viento<sup>1069</sup>. Igualmente, el ejército del emperador Juliano el Apóstata, en la primavera del 363 d.C., se ve diezmado por el soplo de un torbellino junto a la ciudad de ʿĀnah, en el Medio Éufrates, presagio funesto que anticipa la muerte persa que espera al agosto<sup>1070</sup>. Finalmente, en este mismo lugar y estación del año, en mayo de 1836, sufrió la famosa expedición al Éufrates del Coronel Chesney la pérdida de uno de los dos barcos de vapor, el *Tigris*, por causa de una tormenta similar<sup>1071</sup>: también en este caso relata el cronista la milagrosa salvación de una Biblia sumergida junto con el bote.

---

<sup>1068</sup> La noticia proviene del *Chronicon mundi*, obra de Luca de Tuy (1926: 403): «Los salmantinos, porque el rey Fernando había repoblado Ciudad Rodrigo, empezaron a rebelarse contra él, y eligieron como su propio rey a un tal Nuño Serrano, y lucharon contra el rey Fernando en La Valmuza. Entonces prendieron fuego a cierto monte, porque el viento venía de su parte contra el ejército del rey Fernando, para que los leoneses llegaran al combate debilitados por el humo y por el viento. Mas la misericordia de Dios no falló al rey Fernando: pues el viento y el humo, que venían contra su ejército, se volvieron contra los salmantinos y los abulenses, y oscurecieron su vista. Entonces el rey Fernando se impuso a ellos, y con una gran victoria capturó al rey Nuño Serrano, lo mató y sometió Salamanca» (traducción del autor).

<sup>1069</sup> X.An.4.5.2-4 (véase el comentario de Lendle, 1995: 233-235; traducción en Varias, 1999: 154). Los sacrificios a los vientos son típicos de la religión griega arcaica: véase Stengel (1900) y Coppola (2010: 52-59).

<sup>1070</sup> «Se produjo un torbellino que suscitó fuertes vientos (*ventorum enim turbo*) y que lo revolvió todo hasta tal punto que muchas tiendas cayeron y numerosos soldados, cuando la fuerza del viento les quitó su estabilidad, quedaron tendidos en el suelo boca arriba o boca abajo» (Amm.Marc.24.1.11, traducción de Harto Trujillo, 2002: 575). Sobre este pasaje, véase Brok (1959: 105-106) y de Boefft *et alii* (2002: 22).

<sup>1071</sup> El episodio está narrado en Ainsworth (véase arriba II.3.1), quien ya relaciona la tormenta con la de Amiano Marcelino (Ainsworth, 1888: 387-400, esp. 400). Estas tormentas sirias primaverales están provocadas por vientos de componente sur provenientes del desierto, llamados *khamsin* en árabe: sobre las mismas, véase Wirth (1971: 85), Lion (1992: 111 y n. 17, con referencias) y Moore *et alii* (2000: 46). Varios arqueólogos han dejado testimonio de lo difícil que resulta trabajar cuando el *khamsin* sopla: así, Schaeffer (1962: 149 n. 2) afirma que «sur la côte de la Syrie septentrionale, le “khamsin” qui souffle souvent assez fortement, mais rarement plus longtemps

El soplo históricamente significativo de los vientos es, por tanto, atribuido a la voluntad divina en muchas culturas, no sólo en la mesopotámica. Lo particular de la mesopotámica es, sin embargo, el carácter intertextual que la descripción del episodio presenta. ¿Por qué citan los diferentes textos pasajes de la corriente de la tradición? El crítico polaco S. Morawski (1970), en un estudio sobre las funciones de la cita literaria, distingue cuatro: autoritativa, erudita, estimulativa-amplificatoria y ornamental. Todas las citas participarían, en mayor o menor medida, de todas estas funciones: también a las que nos ocupan puede darse una explicación satisfactoria recurriendo a las mismas. Así, las referencias a pasajes épicos para describir el soplo de los vientos pretenden, por un lado, dar a los textos de nuevo cuño la autoridad de la que gozan los textos tradicionales, conferida a estos por el centenario proceso de transmisión (función autoritativa). Al mismo tiempo, la alusión a estos textos revela cierta ambición de erudición, de hacer alarde de los «conocimientos adquiridos a través de muchas lecturas»<sup>1072</sup> (funciones erudita y ornamental). Esto es especialmente cierto en el caso de la cita de presagios de diversas colecciones que se da en la *Apología* de Asarhadon: tanto el autor como el rey<sup>1073</sup> hacen alarde de su familiaridad con el corpus literario anterior. Finalmente, la cita de textos tiene como objeto conectar el texto con la tradición literaria que le precede (función estimulativa-amplificatoria)<sup>1074</sup>: Asarhadon reencarna en sus textos la lucha que varios héroes, y principalmente Ninurta, han sostenido antes que él contra las fuerzas del caos<sup>1075</sup>.

---

que trois jours de suite, amène parfois des nuées de sauterelles; il rend les ouvriers nerveux et irritables et nous a même obligé dans certains cas de suspendre les travaux».

<sup>1072</sup> Morawski (1970: 695), traducción del autor.

<sup>1073</sup> La distinción entre el autor y el patrocinador no siempre es relevante en las inscripciones reales neoasirias: como dice Tadmor (1997: 328), «even if he (sc. Asarhadon) was not a *homo literatus* in his own right, we are justified in accepting the king's authorship of the inscriptions that bear his name, in much the same way as we accept the authorship of speeches by modern heads of state».

<sup>1074</sup> Como dice Morawski (1970: 694), «[e]very period of history approaches its heritage anew. By rearranging and reorganizing the basic elements of this legacy, it also gives it a slightly altered meaning».

<sup>1075</sup> Numerosos autores han escrito sobre este uso de material épico anterior de los cronistas reales para presentar a sus soberanos como una encarnación del dios Ninurta, y sus *res gestae* como una actualización de sus hazañas:

Estas cuatro funciones proporcionan un prisma adecuado desde el que estudiar el fenómeno de las citas literarias en la literatura mesopotámica. Como se ha intentado mostrar, el reconocimiento de las mismas aporta un nuevo nivel de significado, sobrepuesto al textual: el nivel intertextual. El descubrimiento de este no es, en la mayoría de las ocasiones, indispensable para la simple comprensión del texto, pero revela siempre matices que, al cabo, dan al texto un sentido nuevo e inesperado<sup>1076</sup>.

---

véanse, por ejemplo, Oded (1992: 37-38, 111-113 *et passim*), Maul (1999), Pongratz-Leisten (2001) o Annus (2002: 95-100)..

<sup>1076</sup> Así lo afirma Genette (1982: 451): «L'hypertextualité est plus ou moins obligatoire, plus ou moins facultative selon les hypertextes. Mais il reste que sa méconnaissance ampute toujours l'hypertexte d'une dimension réelle».

### III.3 CONCLUSIONES: EL VIENTO DE LOS DIOSES Y SUS INTERVENCIONES EN LA HISTORIA

Hasta aquí se han estudiado todos los textos, de diversos géneros, en los que los vientos aparecen como instrumentos en manos de los dioses con los que ayudan a los mortales que les son caros: se trata, como reza el motivo estudiado en la primera mitad del capítulo, de un “viento benigno” (*šāru ṭābu*). En la primera parte del capítulo (III.1) se han estudiado himnos y textos afines donde este “viento benigno” es requerido por los orantes, y loado como el portador del perdón o la salvación de los dioses. Este “viento” o “aliento” benigno parece ser un efluvio de la divinidad (mas no su “espíritu”, como el *rū<sup>a</sup>ḥ* bíblico): es, sin embargo, un concepto más bien etéreo. Su maleabilidad es evidente, por un lado, en las numerosas funciones que los textos le atribuyen; por el otro, en el que numerosos textos de distinta adscripción genérica lo toman y adaptan a su contexto. Entre estos textos variados se cuentan los historiográficos, estudiados en la segunda parte del capítulo (III.2), donde el “dulce viento” aparece como agente histórico en manos de los dioses, cumpliendo así lo que los himnos y textos afines de la primera parte del capítulo demandaban de ellos.

La idea de que los vientos son herramientas de los dioses está lejos de ser única de los textos estudiados en este capítulo: es, de hecho, una idea que bien podría aplicarse a la mayoría de los textos que se estudian en este trabajo. Así, en la magia, los dioses envían la purificación que espera el orante sirviéndose de las corrientes de aire; en la épica, los vientos son su pertrecho por excelencia y, además, los nuncios de su victoria. Una imagen coherente de los vientos, que es mucho más libresca que mitológica, se descubre así subyacente a la inmensa mayoría de los textos literarios mesopotámicos de todo género: sobre esto se hablará en las conclusiones generales de este trabajo (IV).

Sin embargo, al igual que en los capítulos anteriores, es posible establecer jerarquías dentro de los distintos textos que presentan un mismo motivo. En nuestro caso, el origen del motivo del “dulce viento divino” está en la literatura himnica, pues, como se ha descubierto, los demás géneros en los que aparece muestran trazas más o menos claras de

haber adaptado un motivo preexistente. Este es también el caso de los textos historiográficos, estudiados en la segunda parte del capítulo: todas las intervenciones divinas por medio de los vientos en los mismos contienen claras referencias intertextuales a otras obras de la literatura babilónica, lo que nos lleva a pensar que también la caracterización de este oportuno viento historiográfico como un “dulce aliento divino” se debe a la influencia del motivo himnico. En otras palabras, los autores de los textos historiográficos, en su prurito por presentar la intervención del viento como providencial, decidieron que el mejor modo de hacer tal era buscar inspiración en otras descripciones del viento como instrumento divino en la literatura babilónica: la hallaron, por una parte, en la épica y textos científicos; por el otro, en la literatura himnica. Las intervenciones divinas en la historiografía son, por tanto, providenciales en la medida en que son intertextuales.

\*\*\*

Queremos, para cerrar este capítulo, volver a plantear la cuestión con que lo abríamos: ¿es el *šāru ṭābu* el “viento” de los dioses, o su “aliento”? Aunque en algunos de los textos es posible distinguir entre uno y otro significado (así, por ejemplo, el que guía las naves en III.1.1.1 es el viento, mas el que se puede oler en III.1.2.3 debe ser el aliento), no creemos que para el motivo mismo se pueda postular uno u otro sentido como único o preferible, puesto que ambos son posibles en la inmensa mayoría de los textos. Para los babilonios parece no haber existido una diferencia fundamental entre las corrientes de aire meteorológicas y las fisiológicas: para ambas se describe en los textos un mismo modo de actuación y un mismo origen<sup>1077</sup>. Debe pensarse, pues, que, para los mesopotámicos, el viento, el flato y el aliento son una misma cosa: el aire en movimiento, ya sea dentro o fuera del cuerpo humano<sup>1078</sup>. Los modernos acercamientos cognitivos a la polisemia han

---

<sup>1077</sup> Así, como se ha estudiado en el capítulo anterior (II.3.2.1), diversas *historiolae* en encantamientos sitúan el origen de los vientos que acaban introduciéndose en el paciente en ámbitos como las montañas (véase n. 455), el Submundo (véase, por ejemplo, p. 117) o el horizonte (véase p. 310 y s.), y soplando por el cielo (p. 302) o la estepa (p. 301): aunque algunos de estos ámbitos son clásicos de demonios o enfermedades, otros son propios del viento.

<sup>1078</sup> Nótese que en otras culturas, como la griega (véase arriba n. 923), la india (Zysk, 1993; 2007) o la china (Hsu, 2007), los tratados médicos especularon sobre la conexión de los vientos “corporales” con los “meteorológicos”.



descubierto que los hablantes de un lenguaje son, en realidad, poco conscientes de la existencia de múltiples sentidos de las palabras, a menos que esta les sea recordada por medio de artificios como juegos de palabras<sup>1079</sup>. Esto explica el hecho de que los textos mesopotámicos no intenten distinguir entre los varios sentidos de *šāru*: en situaciones normales los hablantes no eran, sencillamente, conscientes de la existencia de otros sentidos diferentes al que pretendían expresar<sup>1080</sup>.

La conciencia de la polisemia puede, sin embargo, ser despertada: como han demostrado varios experimentos, la explotación de la polisemia de una palabra por parte de los hablantes, por medio de bromas o juegos de palabras, puede incrementar los lazos que los hablantes perciben entre los diferentes sentidos de las palabras polisémicas<sup>1081</sup>. Aunque, como se ha señalado arriba (p. 77), es difícil calibrar adecuadamente las asociaciones conscientes e inconscientes que las palabras de una lengua muerta traían a la mente de sus hablantes, ha de suponerse que, puesto que la explotación de la polisemia del término *šāru* es común en la literatura acadia<sup>1082</sup>, los escribas debían tenerla presente.

La respuesta a la pregunta de si se trata de “viento” o “aliento” debe ser, en consecuencia, que no es posible saberlo. Para los babilonios la diferencia era, en situaciones normales, irrelevante, y sólo en aquellos casos en que consideraron adecuado indicarla (por ejemplo, cuando hablan del “aliento de la nariz”, *šār appi*), podemos estar seguros de haber acertado con la traducción.

Aunque en Mesopotamia, como suele ocurrir, no se dan tales especulaciones, ha de suponerse que subyacían a las descripciones del viento “meteorológico” introduciéndose en el cuerpo de los enfermos.

<sup>1079</sup> Véase Nerlich y Clarke (2003: 4). Como indican estos autores, este hecho ha llevado a algunos estudiosos a negar la existencia misma de la polisemia, y a suponerla una mera invención del análisis lingüístico.

<sup>1080</sup> No puede suponerse que los mesopotámicos desarrollaron una etiología del viento según la cual éste procedería del aliento de los dioses, como en el *jadiz* que abría este capítulo: pues no hay ningún texto que postule este origen de las corrientes de aire, mientras que son varios los que mencionan otras diversas procedencias.

<sup>1081</sup> Así lo afirman Nerlich y Clarke (2003: 13): «[e]xploiting polysemy in this way leads to social bonding (through shared laughter, for example), but it might also increase the semantic, cognitive, and maybe even neuropsychological bonds between meanings and concepts».

<sup>1082</sup> Este es también el caso de la palabra *rû<sup>a</sup>h* en la Biblia hebrea: como se ha indicado arriba, se conocen varios usos anfibológicos de la misma. Obsérvese que, en los estudios pioneros que se ocuparon de la cuestión de la polisemia *avant la lettre*, uno de los ejemplos claves, usado por autores como Johannes Clauberg o John Locke, fue el latín *spiritus* que significa, a la vez, “aliento” y “espíritu”: véase Nerlich (2003: 51 y n. 4).

### III.3.1 EXCURSO: MARDUK, SEÑOR DE LOS VIENTOS

Para concluir este capítulo sobre himnos y textos afines se quiere discutir un aspecto de los primeros: el señorío sobre los vientos que varias plegarias asignan a Marduk. Ya arriba (III.1.1) se ha indicado que a Marduk se atribuye el “dulce aliento” en al menos la mitad de las ocasiones en que éste aparece en la literatura hímica. También se predica el “viento benigno” del dios babilónico muy comúnmente en la onomástica (III.1.2.4); es, además, el dios que más frecuentemente interviene en varios episodios históricos (III.2.1 y III.2.3). Bajo su nombre Asalluhi es, por otra parte, el encargado de enviar el viento a llevarse la brujería en varios textos mágicos (I.4.1), y sus “vientos de combate” son celebrados ya en himnos del período paleobabilónico (II.2.1.2.1) y en numerosos textos épicos. La relación de Marduk con los vientos, según la describen los textos, es mucho más estrecha que la de cualquier otro dios, incluido el dios meteorológico Adad. ¿Cuál es la razón de tan pertinaz asociación?

Los babilonios proporcionaron una etiología a la misma en dos pasajes del poema *Enūma eliš*: el primero de ellos se discute a continuación; el segundo, al final de esta sección. El primero pertenece a la séptima tablilla: como es sabido, el final de la sexta tablilla de este poema, y la mayor parte de la séptima, son una larga lista de los, según *Enūma eliš* VI 121, “cincuenta nombres” de Marduk, que se enumeran junto a algunos versos que tratan de explicar la función del dios en cada una de estas hipóstasis. Uno de estos nombres es Tutu<sup>1083</sup>, que va seguido por otros cuatro nombres derivados del mismo (Tutu-zi-ukkina, Tutu-zi-kug, Tutu-aga-kug y Tutu-du<sub>6</sub>-kug). Las líneas que tratan de la tercera de estas variantes, Tutuzikug, llaman a Marduk “dios del dulce aliento”<sup>1084</sup>:

19. <sup>d</sup>tu-tu-<sup>d</sup>zi-kù šal-šiš im-bu-ú mu-kil te-lil-ti
20. il(dingir) ša-a-ri ta-a-bi be-el taš-me-e u ma-ga-ri
21. mu-šab-ši ši-im-ri u ku-bu-ut-te-e mu-kin ḫengalli(hé-gál)

<sup>1083</sup> Sobre Tutu y su sincretismo con Marduk, véase Sommerfeld (1982: 37).

<sup>1084</sup> *Enūma eliš* VII 19-24. Notas a líneas: en L.23 interpretamos, contra los traductores e intérpretes anteriores, que se trata de una forma de cohortativo sin *i*, sobre las cuales véase, por ejemplo, Mayer (1987: 58 *ad* 8) y Borger (1996: 22 *ad* A I 125). Esta línea es parafraseada en el colofón de un texto de extispicina, estudiado en III.1.2.3.

22. *ša mim-ma-ni i-šu a-na ma-<sup>2</sup>-de-e ú-tir-ru*  
 23-24. *i-na pu-uš-qí dan-ni ni-ši-nu šār(im)-šú ṭa-a-bu | liq-bu-ú lit-ta-<sup>3</sup>-i-du lid-lu-la da-li-li-šú*
19. (XV) Tutu-zi-kug le llamaron en tercer lugar, el que establece la purificación,  
 20. el dios del dulce aliento, el señor de la obediencia y la sumisión;  
 21. el que produce riqueza y opulencia, el que afianza el bienestar,  
 22. el que torna en abundante cuanto de escaso tenemos.  
 23. ¡Lléguenos en la apremiante necesidad el olor de su dulce aliento!  
 24. ¡Ordénese que se le rinda culto de continuo, que se canten sus alabanzas!

Marduk, bajo la invocación Tutu, es, pues, el “dios de dulce aliento”, aliento que el vate espera poder “oler” en la angustia<sup>1085</sup>. Esta relación de Marduk con los “dulces vientos” es celebrada en varios himnos, la mayoría de ellos ya estudiados arriba. En algunos, Marduk aparece descrito como responsable de los vientos, y este epíteto aparece entre otros muchos que invocan su aspecto de patrón de la agricultura: así ocurre al principio del llamado *Himno a Marduk 2*, larga y compleja composición poética donde el dios es descrito de esta manera<sup>1086</sup>:

7. *na-ši-ir mīl(a-kal) bengalli(hé-<sup>1</sup>gál-li<sup>1</sup>) a-na gi-mir kal da-ád-me*  
 8. *[m]u-<sup>1</sup>deš-ši-i šapliš(ki<sup>1</sup>-ta) eršetí(ki-tim) rapašti(dagal-ti) aš-na-an*  
 9. *[mu-šá-a]z-nin na-al-ši ina šer-ret šá-ma-mi*  
 10. *[mu-ki]n šá-a-ri ti-ik me-e e-lu qar-ba-a-ti*  
 11. *[mu-kam-mir i]š-pik-ki ṭuḫ-di a-na mé-reš(še-em) ú-ga-ri*  
 12. *[mu-šab-ši]i-im-ri ku-bu-ut-te-e iš-pik-ki ta-at-tu-ru*
7. El que hace manar ubérrimas crecidas para todos los poblados,  
 8. el que, abajo, proporciona al vasto país abundantes cosechas,  
 9. [el que hac]e llover el rocío desde la ubre del cielo,  
 10. [el que asegura] los vientos y el aporte de agua sobre los pastos,  
 11. [el que acumula] copiosos montones para los sembrados de trigo y las eras,

<sup>1085</sup> Nótese que el célebre comentario a los cincuenta nombres de Marduk de *Enūma eliš*, que intenta demostrar que los versos explicativos de cada nombre están relacionados “etimológicamente” con el nombre mismo que glosan, explica VII 20 afirmando que la aparición del nombre Tutu condiciona la ocurrencia tanto del sustantivo “viento” (en sumerio, tu<sub>15</sub>) como del adjetivo “bueno” (en sumerio, du<sub>10</sub>), palabras ambas cuya forma sumeria contiene uno de los componentes de dicho nombre divino. Esta interpretación, que podría parecer forzada, es, sin embargo, una de las más obvias en este comentario, que contiene numerosas ecuaciones cuya razón de ser se nos escapa. Sobre este comentario, véase Bottéro (1977) y Frahm (2011: 114-116); sobre este punto concreto del mismo, véase, además, Lambert (2001a: 228).

<sup>1086</sup> Editado por Lambert (1960c: 61-62), nueva edición en Oshima (2011b: 216-270). Notas a líneas: en la l. 8, la lectura *mudešši* sigue a Seux (1976: 71 n. 1), el resto ha sido leído con la copia *AfO* 19 (1960) Tf xvii; en la l. 9, sobre la traducción de *šerret šamāmī*, véase George y al Rawi (1996: 189 ad 109-110). El comienzo de la l. 10 es una restauración provisional con la copia y la foto, la propuesta de Oshima (2011b: 255) no ofrece buen sentido; la l. 11 aparece restaurada en *CAD* T 123a. La l. 12 ha sido restaurada según *Ee* VII 21.

12. [el que produce] abundancia y bienestar, haces y provecho.

El dios babilónico es celebrado aquí como responsable de la fertilidad. Este carácter suyo de dios que asegura los vientos y la lluvia no es casual o pasajero: él mismo se lo adjudica en el momento de la creación, en la quinta tablilla de *Enūma eliš*, el otro pasaje del poema del que hablábamos arriba<sup>1087</sup>:

48-49. <sup>d</sup> *marduk*(amar-utu) *ib-ta-n*[i o o o o o] ʾx x xʾ | *ik-šur-ma ana u[r-pa-a-ti] ú-šá-as-bi-*

50-51. *te-bi šá-a-ri* [šu]-uz-nu-nu *ka-ša-ša* | *šu-uq-tur imbari*(muru<sub>9</sub>) *ka-mar im-ti-šá*

52. *ú-ad-di-ma ra-ma-nu-uš ú-šá-bi-iz qat-su*

48-49. Creó Marduk [...] | la amontonó y la transformó en nubes.

50. El levantar los vientos y hacer llover las nimbos,

51. el espesar la niebla y el acumular su veneno,

52. se lo atribuyó a sí mismo: lo retuvo en sus manos.

Marduk, en estas líneas, se confiere a sí mismo el señorío sobre la lluvia y los vientos: este pasaje tiene todos los visos de ser una etiología del hecho de que Marduk, y no otros dioses como Adad, sea el patrón de los vientos<sup>1088</sup>. Este señorío de las corrientes de aire le es concedido, si hemos de juzgarlo en función de los textos presentados, en razón de su carácter de patrón de la agricultura; carácter que le consigue, entre otras cosas, un lugar en la serie contra las plagas *Zuburudabeda*<sup>1089</sup>. El hecho de que los vientos sean nombrados junto a las lluvias y al “aporte de agua” (*tik mē*) revela la alta estima en que eran tenidos para la actividad agrícola, estima ya discutida en otras partes de este trabajo.

<sup>1087</sup> *Enūma eliš* V 49-52: véanse las notas de Horowitz (1998: 117-119) a este pasaje. Notas a líneas: en la L 50, sobre *šuznun kašāši*, véase Lambert (1967b: 103-104); sobre la L 51, véase Seminara (2001: 252 ad 106).

<sup>1088</sup> Como sugiere B. Böck (*privatim*), la conocida asunción de las funciones de Enlil por parte de Marduk en *Enūma eliš* (sobre la cual véase, por ejemplo, Lambert, 1986: 60) puede quizá justificar esta conexión de Marduk con los vientos y la lluvia: pues, como se ha mostrado arriba (III.1.3.4.1), Enlil era asociado, a través del viento del este, con la lluvia.

<sup>1089</sup> Sobre este papel de Marduk en la serie, véase George (1999: 299; George y Taniguchi, 2010: 84) y Lambert (1999b: 357).



#### IV. CONCLUSIONES: LA IMAGEN DE LOS VIENTOS EN LA LITERATURA BABILÓNICA



## IV. CONCLUSIONES: LA IMAGEN DE LOS VIENTOS EN LA LITERATURA BABILÓNICA

1. Adscripciones de los vientos
  2. Vientos positivos, vientos negativos
  3. Los cuatro vientos
- 

Si hubiéramos de reconocer una característica común a todos los textos estudiados en las páginas precedentes, un común denominador en los varios modos en que presentan las corrientes de aire, diríamos que en ellos la imagen del viento es mucho más intertextual que meteorológica – o, si se quiere, mucho más libresca que naturalista. Esta circunstancia convierte el estudio de las apariciones literarias de los vientos en muy valiosa para la exploración de las relaciones de unos textos con otros, mas poco relevante para la paleoclimatología.

En las conclusiones finales de este trabajo se pretende explorar, siquiera sumariamente, algunas de las perspectivas abiertas por el reconocimiento de esta red intertextual que subyace a las descripciones de los vientos en la literatura babilónica. Las recapitulaciones parciales con que hemos cerrado cada sección y capítulo nos eximen, creemos, de la necesidad de resumir aquí sistemáticamente las investigaciones que capítulo a capítulo se han emprendido y los resultados logrados: para una exposición sistemática de este tipo, se remite al lector a las conclusiones finales de cada uno de los tres apartados que componen el trabajo. En esta sección final queremos, más bien, realizar una valoración global de varios aspectos de la imagen de los vientos, transversales en cuanto al género, y examinar cuanto sobre los textos mismos puede así aprenderse, según el objetivo que nos trazábamos al inicio de este trabajo de estudiar no sólo el viento a través de la literatura, sino también la literatura a través del viento.

En primer lugar, queremos abordar inmediatamente la cuestión que se acaba de plantear: la predominancia de descripciones librescas sobre naturalistas en lo que a la imagen de los vientos se refiere. La constatación de que la descripción de las corrientes de aire es fundamentalmente intertextual es consecuencia directa del descubrimiento de



numerosas conexiones entre los textos que hasta ahora se ignoraban: la abundancia y arraigo de estas relaciones invitan a pensar que, cuando los autores mesopotámicos querían describir una corriente de aire con cierto detenimiento, lo hacían ciñéndose a las varias posibilidades que les brindaba la rica tradición literaria en que se enmarcaba su obra, en lo que podíamos llamar un ejercicio de “innovación tradicionalista”. El ejemplo más claro de esta técnica es probablemente el de los textos historiográficos estudiados en el apartado precedente (III.2): los anónimos historiadores mesopotámicos, con el objeto de presentar la intervención salvífica del viento en favor de sus soberanos como enviada por la Providencia, se sirven de citas y paráfrasis de otros textos donde las corrientes de aire son epifanías de los dioses o armas en sus manos. Mas no son los textos historiográficos el único grupo donde se puede detectar este procedimiento de adaptación del material tradicional, sino que el mismo ha sido observado en varios otros lugares de este trabajo: así, el poema *Erra e Išum* acomoda en su peculiar contexto el mitema de los vientos como armas del héroe (II.1.3 y II.2.1.3); y la solicitud a Marduk, contenida en diversas inscripciones, de que infecte con la enfermedad *aganutillû* a aquel que incumpla los términos del texto es una suerte de actualización del modo en que este dios derrotó a Tiamtu en el poema *Enūma eliš* (II.3.2.2). En uno y otro caso se trata de una “innovación tradicionalista”, esto es, de una innovación firmemente amarrada en la tradición, tradición que, a su vez, complementan y modifican, en una suerte de ósmosis en la que la tradición es, al mismo tiempo, recibida y receptora. Este fenómeno de influencia de ida y vuelta lo ilustra bien el caso de los catálogos de vientos que describen el armamento del héroe en los diversos poemas épicos (II.2.1), catálogos que beben de otros análogos procedentes de listas léxicas y que, a la vez, surten de nuevos términos tales listas.

La literatura mesopotámica está, pues, firmemente amarrada en la tradición. Mas este firme arraigo no significa que en ella no fuera posible la originalidad, o que ésta estuviera subordinada a la transmisión ciega y fiel de la “corriente de la tradición”, como se ha pensado a veces. Por el contrario, en diversos lugares de este trabajo el impulso creativo se ha revelado mucho más vivo de lo que se creía: se han detectado numerosas innovaciones, menores y mayores, unas que alcanzaron éxito en la posteridad y otras cuyo alcance se limitó al poema concreto que las creó, mas todas ellas producidas por un claro prurito de originalidad respecto a sus predecesores.

Se suele creer, al menos en lo que respecta a la literatura occidental, que la originalidad y la tradición están opuestas dicotómicamente, que la una no es posible en presencia la otra. Esta idea, que procede de la concepción romántica del arte como creación irrenunciablemente individual, ha sido, sin embargo, matizada por varios estudiosos contemporáneos, que sostienen que la creatividad está siempre circunscrita a la tradición, fuera de la cual es imposible incluso concebir qué es originalidad – o, como expresó con cierta sorna Eugenio d’Ors, que «fuera de la tradición, no hay verdadera originalidad: todo lo que no es tradición – es plagio»<sup>1090</sup>. Como han señalado varios críticos modernos, la tradición, lejos de ser un impedimento de la originalidad, es en realidad un catalizador de la misma<sup>1091</sup>. La creatividad como la capacidad de conectar la tradición con los nuevos contextos encaja bien en las modernas teorías psicológicas que defienden que una parte central de lo “creativo” es la habilidad de realizar conexiones entre dominios dispares por medio de la imaginación<sup>1092</sup>. En la literatura babilónica, la creatividad se deja definir en este mismo sentido: como la capacidad de adaptar la tradición a los nuevos contextos.

En esta definición de creatividad encajan también los textos que se sitúan *contra* la tradición. Son varios los ejemplos de este tipo descubiertos en este trabajo: por ejemplo, en una inscripción de Nabonido, Marduk es sustituido por Sîn como patrón de los vientos “escoba”, papel que tradicionalmente corresponde al primero, como parte del programa de reforma religiosa del monarca (III.2.3). Igualmente, en el poema *Erra e Išum*, el dios Erra es presentado portando con los mismos atributos tradicionales de los dioses en la épica – las armas-viento –, mas haciendo un uso de ellos radicalmente opuesto: su heraldo Išum lamenta, en un monólogo, que Erra haya travestido los símbolos del poder guerrero divino, confirmando así que se trata de una reacción contra la tradición (II.2.1.3). En

---

<sup>1090</sup> «Fora de la Tradició, cap veritable originalitat. Tot lo que no és Tradició – és plagi» (d’Ors, 1911).

<sup>1091</sup> Así lo afirma el filósofo del arte Noël Carroll en un interesante ensayo sobre la relación de la creatividad con la tradición: «it is mistaken to view artistic tradition as an obstacle to creativity; rather it is an engine or catalyst that enables it to unfold» (Carroll, 2003: 216). Como indica Gaut (2010: 1036-1037), esta misma idea ha sido sostenida por varios filósofos a lo largo de los últimos años: así, para Briskman (2009: 40-41), «creative scientists and artists are as much the inheritors of tradition as they [are] the transcendents of tradition. In a sense, the scientist or artist is personally as much the product of a tradition as the producer of a product, which transcends that tradition».

<sup>1092</sup> Véase, por ejemplo, Bonner (2004: 125-146) y Gaut (2010: 1044).

ambos casos, el de Nabonido y el de *Erra*, es claro que los textos se sitúan conscientemente *contra* la tradición: con ello, se sitúan también, naturalmente, *dentro de* la tradición, mas innovadoramente, como el resto de los textos.

En definitiva, en lo que respecta a las descripciones de los vientos, pero también en otros aspectos, la literatura babilónica es una literatura libresca, una “literatura hecha de literatura”, según la feliz expresión de Plett<sup>1093</sup>. Mas esto no significa, contra lo que se ha dicho en algunas ocasiones, que se trate de una literatura repetitiva o falta de originalidad: la creatividad en ella se manifiesta en la actualización de la tradición mediante su uso en nuevos contextos.

Para concluir estas reflexiones, ha de matizarse un punto de la afirmación con la que las abríamos: el que la imagen del viento sea mucho más intertextual que meteorológica no quiere decir que ésta no se corresponda en absoluto con la realidad meteorológica de Mesopotamia, o que sea incompatible con ella. Por el contrario, hemos hallado llamativas coincidencias entre algunos de los motivos estudiados y los relatos de tormentas vividas por viajeros decimonónicos: así, en unos y otros textos se contiene la observación de que el soplo de un viento tormentoso puede provocar una tiniebla casi súbita, tiniebla que habrá de escampar en el instante mismo en que lo haga la tormenta (II.3.1). De igual manera, el curioso símil naturalista de *Maqlû*, que compara las acciones de la bruja con el viento sur que nubla el cielo, y las del exorcista con el viento noroeste que lo despeja, encaja con lo observado por varios viajeros sobre uno y otro viento (I.4.3).

Al afirmar que la imagen es más intertextual que meteorológica se quiere decir que, en la evolución de los diferentes poemas, pesó mucho más la influencia de otros textos que las consideraciones de tipo naturalista. Esto se aplica no sólo a los textos literarios, sino también a los adivinatorios (véase III.2.2.1), donde el empuje de las convenciones de su género es de mucha mayor relevancia que la meteorología real: pues, en lugar de notas derivadas de la observación directa de los vientos, encontramos elucubraciones sobre el sentido de las corrientes de aire elaboradas según el complejo sistema de asociaciones y

---

<sup>1093</sup> Véase arriba, p. 19.

deducciones del género. Son, por esta razón, de utilidad para conocer este sistema, mas de escasa relevancia para el estudio anemográfico de la antigua Mesopotamia.

En definitiva, lo intertextual de la imagen de los vientos en la literatura babilónica la convierte en un atractivo instrumento para el estudio de las relaciones generales de unos textos con otros. Por otro lado, este mismo carácter intertextual, esta técnica de la “innovación tradicionalista”, provoca que la imagen del viento sea estable en textos de distintos períodos y adscripciones genéricas. En las páginas que siguen se quiere estudiar varios aspectos de esta imagen: puesto que en las distintas secciones de este trabajo se ha discutido ya a fondo los elementos de la imagen propios de cada género o grupo de textos, nos centramos aquí en aquellos otros que son comunes a todos. Se estudiarán, en concreto, la atribución de los vientos a los dioses (1); las descripción dicotómica de las corrientes de aire, como positivas o negativas (2); y la supuesta existencia de una imagen distintiva de cada uno de los cuatro vientos (3).

## 1. ADSCRIPCIONES DE LOS VIENTOS

Dice el Evangelio que «el viento sopla donde quiere: aunque oyes su murmullo, no sabes de dónde viene ni adónde va» (*Jn.3:8*): este tipo de comportamiento autónomo del viento, soplando libremente – comportamiento que, por lo demás, es el que se esperaría hallar en una descripción de las corrientes de aire –, no aparece en la literatura babilónica más que ocasionalmente, generalmente en textos no pertenecientes a la “corriente de la tradición”<sup>1094</sup>. Por su parte, en los textos de la “corriente de la tradición”, los vientos son, en la inmensa mayoría de los casos, puestos en relación, de superioridad o de inferioridad, con las varias entidades no humanas que forman parte de la religión babilónica.

En primer lugar, los vientos aparecen de modo constante adscritos a los dioses: en la literatura babilónica, son pocos los textos en que el soplo del viento no se atribuya,

---

<sup>1094</sup> Vientos autónomos de este tipo se dan, por ejemplo, en descripciones naturalistas contenidas en cartas: véanse las citadas arriba, en p. 275 y en p. 417 n. 986.

explícita o implícitamente, a la voluntad divina. Así, en los textos mágicos e himnicos, se concibe el viento como una emanación de la divinidad, con la que el suplicante espera apartar de sí el mal que le acecha. En los épicos, los vientos son tenidos por las pavorosas armas con las que los dioses encaran y derrotan a sus enemigos. En la historiografía, el soplo favorable del viento se considera providencial y se describe, en consecuencia, con imaginería tomada de la literatura himnica y épica. Los vientos, en suma, dependen de los dioses, y la aérea constituye una de las más comunes formas de la teofanía. Sobre esto se volverá de nuevo más abajo.

Aparte de a los dioses, los vientos aparecen fuertemente ligados al grupo de los llamados “seres mixtos”, esto es, seres entre lo divino y lo demoníaco, que participan de ambas categorías, y suelen aparecer, en los poemas y la iconografía, como asistentes de algún dios. En la iconografía, los vientos son representados como cuatro de estos seres, con alas, garras, cuerpo de serpiente, etc.<sup>1095</sup> Como tales son también descritos en los poemas épicos: de hecho, las listas que presentan el armamento aéreo de los dioses en estos poemas, estudiadas en II.2, comienzan siendo listas de “seres mixtos” que han de guiar a Gilgameš en su camino a la Montaña del Cedro. Posteriormente, en las versiones acadias de *Gilgameš* de la segunda mitad del segundo milenio, son ya listas de vientos, y permanecen como tales hasta el final de la larga historia del poema, influyendo además en las listas de pertrechos similares que habrán de atribuirse a Marduk en el poema *Enūma eliš*. Los “seres mixtos” son seres, por definición, fronterizos: esto explica la gran maleabilidad de estas listas, primero de seres mixtos y, posteriormente, de vientos.

Finalmente, también los demonios son asociados frecuentemente con los vientos. Esta asociación es igualmente común en otras culturas, donde los demonios son concebidos como habitantes del aire: así, san Agustín los llama *aeria animalia* (I.2.1). En la literatura babilónica, las acciones que realizan los demonios son a menudo comparadas con los vientos: por ejemplo, se dice que “soplan” o “se alzan” como el viento, cayendo

---

<sup>1095</sup> Véase Wiggermann (1993/1997a: 239-241; 2007).

sobre los mortales como una ráfaga imprevista, entrando por la ventana, el tejado o por debajo de la puerta. Una fórmula que puede hallarse en numerosos conjuros les exhorta a “no soplar” sobre el enfermo, y convoca contra ellos el viento divino (I.1), viento que habrá de llevárselos, según afirma otra fórmula, “como la leve brisa aparta el humo” (III.1.1.1). Al igual que los demonios son comparados en su ataque con el viento, también se da la situación inversa: los vientos, cuando transportan males, son descritos como demonios (I.3.1). El viento es, en suma, el medio en el que los demonios se mueven, el vehículo con el que salen del Submundo y con el que el exorcista espera volver a mandarlos allí<sup>1096</sup>.

A través de los demonios, los vientos son también asociados a otros seres afines: es el caso de las brujas, cuyas acciones son de continuo comparadas con los vientos (I.4), y a las que se pretende combatir, en consecuencia, con la invocación de los vientos. También ocurre así con las plagas agrícolas, cuyo barrido y consecuente envío al Submundo por parte de los vientos se suplica en varios conjuros de magia agraria (I.5). La idea se aplica igualmente a los demonios benignos: así, Pazuzu se presenta a sí mismo “soplando dentro del viento” (I.2.2).

A pesar de esta estrecha conexión de los vientos con los protagonistas de la religión babilónica, no parece que las corrientes de aire mismas fueran divinizadas (I.6.4): son más bien presentadas como herramientas o asistentes de la divinidad – de ahí su clasificación como “seres mixtos”. El que también sean usados por los demonios es quizá un reflejo de la teología babilónica, donde los responsables últimos del envío de demonios y enfermedades son los dioses<sup>1097</sup>: hemos de suponer que es la divinidad la que facilita a los demonios este medio de transporte. A ello se volverá en la siguiente sección: baste aquí

---

<sup>1096</sup> I.L. Finkel nos informa amablemente de que tiene en preparación la edición de un grupo de encantamientos donde el soplo de los vientos se invoca para transportar sueños desde el Submundo: también en este caso actúan los vientos como vehículo de seres etéreos desde el Submundo hasta el mundo de los vivos.

<sup>1097</sup> Sobre el origen divino de los demonios, véase arriba, en II.1.4, el estudio de una *historiola*, muy común en los encantamientos, que los hace descender del dios celeste y la diosa terrestre. La concepción de que las enfermedades tienen su origen último en los dioses está tematizada en el capítulo 33 del tratado médico de diagnóstico y prognosis *Sagig*, donde cada enfermedad es atribuida a un dios distinto: véase Heeßel (2007b).

subrayar que los vientos son, en suma, propiedad de los dioses en la literatura mesopotámica, y sólo subsidiariamente pueden otros seres, como los demonios, servirse de ellos.

No sólo son criaturas no humanas las que pueden servirse subsidiariamente de los vientos: también puede usarlos el exorcista. En efecto, del mismo modo que en la épica los dioses usan los vientos contra sus enemigos, en la magia el exorcista invoca los vientos a actuar contra sus rivales demoníacos. Que en uno y otro caso se trata de los mismos vientos parece quedar confirmado por las ocasionales exhortaciones, contenidas en conjuros, a Marduk o Asalluhi a hacer uso de vientos similares a los de la épica contra los demonios<sup>1098</sup>.

En definitiva, parece seguro concluir que la especulación teológica mesopotámica atribuía el soplo de los vientos a los dioses. Nos encontramos, por tanto, que los dioses usan el viento para mandar demonios y enfermedades, pero también para apartarlos y enviar la curación. Esto se corresponde bien con las concepciones mesopotámicas sobre la desgracia y la salvación, ambas generalmente atribuidas a la voluntad de los dioses: como afirma una famosa carta neoasiria, glosando el incipit de un conjuro, “Ea lo ha provocado y Ea lo ha solucionado: el mismo que ha provocado el terremoto ha creado también el ritual contra él”<sup>1099</sup>.

## 2. VIENTOS POSITIVOS, VIENTOS NEGATIVOS

La divinidad es, por tanto, responsable tanto de los vientos que portan bienes como de los que portan males. La llegada de uno y otro aparece en los textos descrita dicotómicamente: así, si en los textos himnicos los vientos positivos traen la sanación (III.1.3.1), en diversos encantamientos los negativos son hechos responsables de la enfermedad (II.3.2.1). Si en las plegarias se presentan brisas lucíferas (III.1.3.2), los vientos

<sup>1098</sup> Así, en la serie exorcística *Hulbazizi*, se afirma que “Asalluhi ha alzado una tormenta” (*meḥâ iškun asalluḥi*) para combatir a los demonios (*KAR* 88 o 13 // *STT* 215 iii 33 // *SpTU* 3 82 iii 7): es significativo que se mencione en este pasaje la tormenta *meḥû*, una de las más características armas del héroe en la teomaquia (II.2).

<sup>1099</sup> *SAA* 10 56 r 9-12 (véase Parpola, 1983: 41): *ēpuš ēa ipšur ēa ša rība ipušūni šūtū-ma namburbâ ētaṣaš*.

malvados de la épica son portadores de la oscuridad (II.3.1). Generalmente los efectos positivos y negativos de los vientos no aparecen descritos juntos en los mismos textos, sino los unos en unos lugares y los otros, en otros<sup>1100</sup>: por ello sorprende la estabilidad y congruencia que las descripciones de sus efectos muestran en los textos de diversos géneros y épocas, y esto viene a reforzar nuestra conclusión de que la imagen del viento es mucho más intertextual que meteorológica.

También es estable la terminología con la que los vientos positivos se distinguen de los negativos: así, si para los primeros se emplean denominaciones como *šāru ṭābu*, “viento benigno”, o *manītu*, “brisa”; los vientos malvados son designados con expresiones como *šāru lemnu*, “viento maligno”, *šāru lā ṭābu*, literalmente “viento no bueno”, *meḥû*, “tormenta”, o *imḥullu*, “viento malvado”.

Cuando los dioses tienen a bien enviar un viento favorable, éste es llamado “dulce aliento divino” (*šār ili ṭābu*), y descrito como portador de diversos bienes – perdón, vida o prosperidad. Por otro lado, cuando envían a los hombres vientos infectos, estos les causan la locura o la enfermedad: un lamento identifica este viento explícitamente como la imagen especular del “benigno aliento divino” al llamarlo *lā ṭābu šār ili*, “maligno aliento divino” (véase p. 328).

La descripción de los vientos divinos como “malvados” se da, especialmente, en las descripciones épicas de las armas con que los dioses se pertrechan para la teomaquia (II.2): los pertrechos de los dioses son descritos como vientos “malignos”, y llamados *meḥû*, “tormenta”, *ašamšūtu*, “tolvanera”, o *imḥullu*, “viento malvado”. Que los dioses usen el “viento malvado” en la teomaquia muestra que la “maldad” de éste es absoluta, y no relativa: no depende del juicio moral de quien lo recibe, sino de que lo que transporta sean bienes o males.

---

<sup>1100</sup> En ocasiones se describe, no obstante, el soplo simultáneo de un viento benigno enfrentado a otro maligno: así ocurre, por ejemplo, en los encantamientos contra la brujería, donde el viento encarnado por el exorcista amenaza con soplar contra el viento personificado en la bruja (I.4). También en una fórmula que invoca el soplo de los cuatro vientos, usada contra diversos males, se especifica a veces: “¡no sopléis vosotros!”, refiriéndose el “vosotros” a los males contra los que se dirige el encantamiento (I.1). Esta descripción simultánea de dos vientos contrapuestos se da también en la exorcística, donde un demonio benigno como Pazuzu afirma soplar “dentro del viento” y haber “roto las alas” de los vientos malvados (I.2.2).



Más que considerar el viento un elemento ambiguo, parece preferible tomarlo como un objeto neutro, sujeto a la voluntad divina que lo controla: esta solución permite dar cuenta de la mayor parte de sus apariciones, y son pocos los casos que no hallarían en esta su justificación<sup>1101</sup>.

En apoyo de esta interpretación de los vientos como elementos neutros cabe invocar aquí un paralelo cercano: se trata de los conjuros, instrumentos estos que pueden ser usados por los dioses, el exorcista o la bruja, al igual que los vientos. Así, en el poema *Enūma eliš*, tanto Tiamtu como Marduk se sirven de los encantamientos en su batalla<sup>1102</sup>: la diferencia entre uno y otro radica en que el de Marduk es llamado consistentemente “el santo conjuro” (*tû ellu*)<sup>1103</sup>. Este combate de los dioses con medios mágicos proporciona al exorcista un antecedente arquetípico en su lucha contra los demonios: al igual que los conjuros de Marduk derrotaron a los de Tiamtu, los del exorcista habrán de acabar con los de las brujas y demonios<sup>1104</sup>.

Creemos que hay que explicar en este mismo sentido las apariciones de los vientos como elementos exorcísticos en magia: dado el antecedente arquetípico de la épica, donde

---

<sup>1101</sup> Entre ellos, destaca la aparición del viento del sur como uno de los siete demonios en la serie *Udugbul* y otros textos originariamente sumerios: véase arriba, I.3.2, donde se trata de proporcionar una razón para los mismos.

<sup>1102</sup> En *Enūma eliš* IV 71-72 se describe a Tiamtu lanzando un conjuro contra Marduk, conjuro que consiste en “falsedades e iniquidades”. Por su parte, Marduk se dirige a la batalla cargado de los instrumentos básicos del exorcista: el conjuro y las plantas apotropaicas: “en sus labios sostenía un conjuro, | sujetaba en sus manos una planta, antídoto de la ponzoña” (*Enūma eliš* IV 61-62). Este uso de encantamientos en uno y otro lado tiene ya paralelos en *Lugale*: según Seminara (2004: 246), «[d]all’ insieme delle attestazioni risulta infine che, almeno nella redazione paleo-babilonese del testo, Ninurta combatte Asag con la medesima arma dei demoni».

<sup>1103</sup> *tû ellu* aparece asociado a Marduk en *Ee* II 150 y VII 33.

<sup>1104</sup> Esta misma idea ha sido recientemente defendida por Mander (2010: 193 *et passim*): «[t]he references to the Mesopotamian mythical literature that are present in both the moments of the celebration of the exorcistic ritual, the Legitimationtyp and the EAD [sc. “Ea-Asalluhi Dialogue”], appear to represent a kind of microcosm accurately mirroring the general conceptions of the religious thought. Performing a ritual becomes itself a model of the fight to confine and vanquish the forces of chaos. The two poems, the *Lugal-e* and its offshoot, the *Enūma eliš*, provide the fullest model of this global fight».

No sorprende, por tanto, en que *Udugbul* IV 182-183 (*CT* 16 7 266-269 y duplicados) el exorcista se dirija a Ea y le suplique: “¡Añade tu santo conjuro a mi conjuro!”.

los dioses derrotan a sus enemigos, en ocasiones demoníacos, mediante las corrientes de aire, los exorcistas tratan de convocar los vientos en esta misma función.

### 3. LOS CUATRO VIENTOS

Decíamos en la introducción de este trabajo que no era nuestro propósito tratar de buscar una imagen definida para cada uno de los cuatro vientos: juzgamos que tal resultado sólo puede obtenerse a costa de obviar la peculiar idiosincrasia de cada texto y grupo de textos. Esto es especialmente cierto en los tratados “científicos”: como se ha estudiado en III.2.2.1, la información que estos proporcionan es inutilizable si no se tienen en cuenta las particulares reglas de “deducción” del género<sup>1105</sup>. Mas esta precaución ha de aplicarse igualmente a otros grupos de textos: así, los vientos divinizados en encantamientos y tratados políticos internacionales (I.6.4) lo son en un contexto en que diversas entidades geológicas (como montañas o ríos), meteorológicas (como nubes) y cósmicas (como el cielo o las horas del día) también lo son. Asimismo, los cuatro vientos descritos como seres demoníacos en la serie de conjuros exorcísticos *Udughul* (I.3.1) son así presentados en tanto que portadores de demonios, según se puede deducir del contexto. Tratar de glosar los textos sin estos filtros conduce inevitablemente a equívocos y sobreinterpretaciones.

Con esta precaución en mente, hemos detectado varias asociaciones que son consistentes en textos de distintos géneros. Las más notables no se refieren a los vientos de los cuatro puntos cardinales, sino a los ya comentados vientos dicotómicos: en efecto, vientos como el *ašamšūtu*, “tolvanera”, o el *mehû*, “tormenta”, son siempre descritos como perniciosos; mientras que otros, como el *manītu*, “brisa”, son constantemente vientos positivos o salvadores (III.1.1.1).

---

<sup>1105</sup> Y, aun si se tienen en cuenta, los datos que de su estudio se derivan son, como se ha dicho, de utilidad para entender la manera en que los adivinos derivaban predicciones de observaciones, mas sólo en muy raros casos para conocer cuál era la imagen que podían tener de cada viento (véase III.2.2.1).

Respecto a estas de los “vientos dicotómicos”, las asociaciones de los cuatro vientos cardinales son mucho más variables<sup>1106</sup>. Hay, en primer lugar, varias asociaciones de vientos o puntos cardinales con dioses notablemente pertinaces, la razón de ser de las cuales nos es sólo parcialmente comprensible: así, la del viento del este con Enlil o la del sur con Ea (I.6.3). Por otro lado, es llamativamente persistente la conexión del viento del este con el agua: en efecto, este viento aparece como propiciador o detenedor de la lluvia en textos de todo tipo y género<sup>1107</sup>. A diferencia de esta, las asociaciones de los otros vientos cardinales parecen circunscribirse a un texto o género concreto: así ocurre con la descripción del viento del noroeste como encargado de desencapotar el cielo nublado, que parece limitarse a una fórmula que se da varias veces en la serie contra la brujería *Maqlû* (I.4.3). También sucede con la descripción del viento del sur como ser demoníaco, que no se da más que en textos exorcísticos y afines (I.3.2). En estos dos últimos casos resulta aconsejable tratar de hallar una justificación dentro del género en que aparecen, como se ha hecho arriba, más que suponer que se trata de una asociación transversal de los vientos que, por alguna razón, se ha conservado sólo en un género o texto.

---

<sup>1106</sup> Nótese que la serie mágica contra las plagas agrestes *Zuburudabeda* (I.5.2) contenía en origen encantamientos dirigidos a los cuatro vientos, donde las características de cada uno de ellos eran descritas por extenso: es por ello lamentable que se conserve sólo una pequeña parte de los mismos. Aunque cabe suponer que la identificación de nuevos fragmentos permitirá reconocer más características de cada viento en particular, ha de observarse que, al menos en los pasajes conservados, las corrientes de aire son presentadas siempre como agentes de la fertilidad en un lenguaje más bien estereotipado. No se debe, por tanto, esperar grandes sorpresas en este frente.

<sup>1107</sup> Como proverbios, encantamientos, himnos, textos épicos, etc. Véase I.5.2.1.3 y III.1.3.4.1.

## V. APÉNDICE: TEXTOS



## V.1 MAGIA AGRARIA: “EL CANTO DE LA AVIENTA”

- Manuscritos:** K.151 (Virolleaud, 1910: xviii-xix [foto]; Schwemer, 2001: 1023-1024 [copia]) [a] // IM 67626 (ND 4398, CTN 4 96) [B].
- Ediciones:** Virolleaud (1910: 294-295 [K 151]), Schwemer (2001: 678-683 [K 151]).
- Comentarios:** El duplicado CTN 4 96 fue identificado por Schwemer (2003), véanse los comentarios adicionales y la lectura de algunas líneas en Schwemer (2008: 152 n. 82).

### V.1.1.1. PARTITURA

18. [...] *ša enlil gašri petē hāmī ša ninlil bēlti rabi[ti]*  
a 18-19. [o p]u<sup>2</sup>-ú šá<sup>d+</sup> en.lil ga-aš-r[i] | [bad]-<sup>r</sup>e<sup>1</sup> ba-a-mi šá<sup>d</sup> nin-líl gašan gal-[ti]  
B 11'. [o o o<sup>d+</sup> en-l]íl ga-[á]š-ri ba[d-e]<sup>r</sup> ba<sup>1</sup>-a-m[i] šá<sup>d</sup> nin-líl [gašam ga]l-[ti]
19. *ši hušabhu erba mišaru ši lumnu erba tuḫdu*  
a 20. [i]-<sup>r</sup>i<sup>1</sup> hu-šab-hu er-ba mi-šá-ru ši-i lum-nu er-ba t[uh-du]  
B 12's. [o o hu-š]<sup>r</sup> ab<sup>1</sup>-hu <sup>r</sup>er<sup>1</sup>-ba mi-šá-ru | [o o lum-n]u er-ba tuḫ-du
20. [o] pū ša nanše petē hāmī ša bēlti rabīti ninlil  
a 21. [o pu]-ú šá<sup>d</sup> nanše bad-e ba-a-mi šá gašan <sup>r</sup>gal-tim<sup>d</sup> nin<sup>1</sup>-[líl]  
B 14'. [o o o]<sup>rd?</sup> nanše<sup>2?</sup> [bad-e ba-a-m]i šá<sup>1</sup>(A) <sup>r</sup>gašan<sup>1</sup> [ga]l-tim<sup>d</sup> nin-líl
21. [anu (?)] *ea ninurta ištēniš ṭid maš[ka]ni likrubū*  
a 22. [<sup>d</sup>1 (?)] <sup>rd?</sup>40<sup>d</sup> nin-urta 1-niš ṭi-id <sup>r</sup>k[islah<sup>?</sup> o o o o]  
B 15'. [o o o o o o o o o o kisl]ah<sup>?</sup> lik-ru-bu
22. *anu enlil ea u damkīna ištēniš ṭid maškani likillū*  
a 23. [<sup>d</sup>a]-num<sup>d+</sup> en-líl <sup>d</sup>é-a u <sup>d</sup><dam>-ki-<sup>r</sup>na<sup>1</sup> x [o o o o o o o o]  
B 16' [o o o o o o o o o o o o o o] <sup>r</sup>1<sup>1</sup>-niš ṭi-id kislah li-kil-lu
23. *gula iḫīša ištēniš ṭid maškana lireddi*  
a 24. [<sup>d</sup>g]u-la is-bi-šá 1-niš ṭi-id kislah [o o o]  
B 17'. [o o o o o o o o o o kisl]ah li-red-di
24. *itti iltāni lizīqa tuḫdu*  
a 25. [it-t]i<sup>im</sup> si-sá li-zi-q[a o o o]  
B 18'. [o o o o o] l[i-z]i-qa tuḫ-<sup>r</sup>du<sup>1</sup>
25. *itti šūti lizīqa mišaru*  
a 26. [it-t]i<sup>im</sup> u<sub>18</sub>-lu li-zi-q[a o o o o]  
B 19'. [o o<sup>im</sup> u<sub>18</sub>-l]u li-zi-qa mi-šá-<sup>r</sup>ru<sup>1</sup>
26. *itti amurri lizīqa ḫengallu*  
a 27. [it-t]i<sup>im</sup> mar-tu li-<sup>r</sup>zi<sup>1</sup>-[qa o o o]  
B 20'. [o o<sup>im</sup> mar-t]u li-z[i]-qa hé<sup>1</sup>(I)-<sup>r</sup>gál<sup>1</sup>
27. *itti šadē lizīqa nissabu*  
a 28. [o o<sup>im</sup>] <sup>r</sup>kur<sup>1</sup>-[ra o o o o o]  
B 21'. [o o<sup>im</sup> kur-r]a li-z[i-q]a<sup>d</sup> nissaba
28. [...] *litbuk*  
B 22'. [o o o-tu]m<sup>?</sup> x [o o] lit-bu-uk
29. [...] *ištēniš ṭi[d maš]kani likillū*  
B 23'. [o o o]-<sup>r</sup>ia<sup>1</sup> [1]-<sup>r</sup>niš ṭi<sup>1</sup>-[id kisl]ah<sup>1</sup> li-kil-lu
30. ... *arāku / šadādu*

- B 24'. [o o o-š]i<sup>2</sup> [o o o o] ʾAB<sup>21</sup> gid-ʾda<sup>1</sup>-šū-nu-ʾti<sup>1</sup>
31. [...] *maškani likillū*
- B 25'. [o o o o]-ʾru<sup>21</sup> [1-niš ʾti-id ki]slah li-kil-lu
32. [...]
- B 26'. [o o o o-i]k [o o o o] x-ʾbal<sup>1</sup>
33. [...] *mukil* [...]
- B 27'. [o o o o]-ʾ[o o] x mu-kil [o (o)] ʾx x x x<sup>1</sup>
34. [...] *mukil* [...]
- B 28'. [o o o o o] x [o (o)] ʾmu-kil<sup>1</sup> n[a]-ʾx iš<sup>2</sup>-ku-du<sup>21</sup>
35. [...] *ea nagabšunu šiptu*
- B 29'. [o o o o o] x x<sup>d</sup>é-a ʾidim<sup>1</sup>-šū-nu ʾén<sup>1</sup>

#### V.1.1.2. TRADUCCIÓN

18. [...] la broza del poderoso Enlil, abre la barcia de Ninlil, la gran señora;
19. ¡Márchate, hambre! ¡Ven a mí, bienestar! ¡Márchate, mal! ¡Ven a mí, abundancia!
20. [...] la broza de Nanše, abre la barcia de la gran señora Ninlil.
21. ¡Que [Anu], Ea y Ninurta bendigan la totalidad de la tierra de la era!
22. ¡Que Anu, Enlil, Ea y <Dam>kina garanticen la totalidad de la tierra de la era!
23. ¡Que Gula añada la totalidad de la tierra de la era como porción suya!
24. ¡Que con el viento del norte sople hacia mí la abundancia!
25. ¡Que con el viento del sur sople hacia mí el bienestar!
26. ¡Que con el viento del oeste sople hacia mí la plenitud!
27. ¡Que con el viento del este soplen hacia mí (buenas) cosechas!
28. ¡Que... amontone... !
29. ¡Que ... garanticen [la tota]lidad de la ti[erra de la e]ra!
30. ...
31. ¡Que ... garanticen [la totalidad de la tierra] de la era!
32. ¡Que [...]!
33. [...] el que asegura [...]
34. [...] el que asegura [...]
35. [...] Ea, sus fuentes. Encantamiento.

#### V.1.1.3. COMENTARIO FILOLÓGICO

18 y 20 Schwemer cree ver en bad-e la palabra *pê*, para lo que se ve obligado a leer *pè-e* (Schwemer, 2001: 681 n. 5596). Sin embargo, el valor *pè* de BAD sólo está documentado en cuneiforme periférico (v. *ASyll*<sup>4</sup> 46), y el sintagma *pê hāmī* es difícil de entender y no tiene paralelos; además, sería sorprendente una oración nominal aquí y en la línea 21, cuando el contexto exige un injuntivo (optativo o imperativo). Es posible, quizá, entender un imperativo, como en la línea 20 (*ši, erba*), quizá del raro verbo (*w*)*abā'u(m)*, “escardar” (*AHw* 1454: “etwa ‘verunkrauten (Feld)’”, *CAD* U/W 397-398 “to be full of weeds, to grow wild”), lo que daría a la línea mucho mejor sentido: “escarda la barcia de Ninlil, la gran señora”. Más probable es que se trate de *pīte*(bad-e), entendiendo un imperativo (¿femenino?) de *petū*, con el sentido de “trillar”: sobre este sentido, véanse Civil (1994: 94 ad 96) y *CAD* P 352b.

23 El sentido es difícil, pero a la luz de la forma singular del verbo (*liredi*) que nos proporciona el nuevo ms. no parece probable ya la suposición de Schwemer (2001: 681 n. 5598), que suponía que los signos GIŠ HI ŠÁ debían corresponder al nombre de otro dios. Más bien habría que entender que el orante suplica a Gula que acepte

la era bajo su protección, si bien esta singular forma de expresión (*isḫiša redû*) parece no estar documentada en otro sitio. Tomo *isḫiša* (plural –o dual, si se prefiere tomar la palabra como *isḫān*, “brazo”- con sufijo fem. referido a la diosa Gula) como acusativo de relación. Esta singularidad del sujeto nos hace replantearnos la traducción de *ištēniš*, que no puede referirse ya a la acción del sujeto (Schwemer “zusammen”), sino más bien a *maškanu*, “la totalidad de la era”.

28 ¿Leer *itti ašamšū-tu*]m? El espacio parece no ser suficiente.

30 El signo antes de BU no está claro, pero parece AB. Se debe tratar de una forma verbal, como nos indica el complemento (*-šunūti*), y con toda probabilidad una femenina pl., quizá optativo; el verbo *kapādu*, “planear”, parece el más probable (*likpudāšunūti* o algo por el estilo). Pero el contexto se ha perdido, y los signos necesitarían colación.

35 La lectura es insegura, quizá pueda leerse [*ina qí-bi*]t <sup>d</sup>*Ea bēlišunu*, “según la orden dada por Ea, su señor”, suponiendo el valor NA *bēlu* para BAD (v. *MesZL* n 113), o *nagbu*(idim), aunque carecemos de contexto.



## V.2 SERIE “PARA CRUZAR LA ESTEPA”

**Manuscritos:** K.9875 (Meier, 1937/1939: ix-x) [a] // VAT 17491 (VS 24 106) [b]<sup>1108</sup>.  
**Ediciones:** Meier (1937/1939: [K 9875]), Vanstiphout (1977: 52-54 [iii' 7-32]).  
**Traducciones:** Jean (2006: 13 [iii' 7-32]).  
**Estudios:** Vanstiphout (1977).

### V.2.1.1. PARTITURA

i. a i' ([“iv”]). Perdida

ii 1'. a ii' 1. [o o o n] a-<sup>r</sup>ra<sup>1</sup>-<sup>r</sup>ku<sup>1</sup>-e mu-ta <sup>r</sup>tu<sub>6</sub><sup>1</sup>-é[n]

ii 2'. a ii' 2. [ka-inim-ma *ḥarrāna*(kas)kal)\* *alākū*(du)-ma *ṣi-bu-ut-ka ka-šá-d[u]*

ii 3'. a ii' 3. [dù-dù-bi <sup>giš</sup>š]u-na-a <sup>u</sup>ti-gi-il-la-<sup>r</sup>a<sup>1</sup>

ii 4'. a ii' 4. [o o o o o *mīḥārīš*(t)éš-bi) *tasâk*(súd) *šaplān*(ki-ta) *šēpī*(gīr<sup>min-meš</sup>)-ka

ii 5'. a ii' 5. [o o o o *am-m*]a-ti-ka tu-la-pat

ii 6'. a ii' 6. [*ap-pa-ka* o o] x ta-la-bi-in *parzilla*(na<sub>4</sub>-an-bar)

ii 7'. a ii' 7. [o o <sup>na4</sup>a-a-ár)-tú ina *ṭurri*(dur) *kitī*(gada) tu-šá-kak

ii 8'. a ii' 8. [o o o o]-<sup>r</sup>x<sup>1</sup> <sup>r</sup>šú<sup>1</sup>-*ḥu-ut parzilli*(na<sub>4</sub>-an-bar)

ii 9'. a ii' 9. [o o o o o *kišādī*(g)ú)-ka *tašakkan*(gar-an)

ii 10'. a ii' 10. [*ṣi-bu-ut-ka*] *takaššad*(<sup>r</sup>kur<sup>1</sup>-ád)

ii 11'. a ii' 11. [o o o o o o o o o] x

ii 12'. a ii' 12. [o o o o o o o o o] x

a. Resto roto

iii 1. b i 1. [o o o o o] x *ana bīt*(é) *amēli*(na) *lā*(nu) *ṭeḫē*(te-e)

iii 2. b i 2. [o o o o o š]à-zu-šè

iii 3. b i 3. [o o o o o] lú-u<sub>18</sub>-lu dab

iii 4. b i 4. [o o o] x x dur-ra

iii 5. b i 5. [o o] dur-ra

iii 6. b i 6. [<sup>d</sup>asar-lú-h]i *dumu eridu*<sup>ki</sup>-ga tu<sub>6</sub>-én

iii 7. a iii' (“ii”) 1'. <sup>r</sup>ka-inim<sup>1</sup>-m[a o o o o]

b i 7. [ka-inim]-ma šu-bi-aš-àm

iii 8. a iii' 2'. dù-dù-bi *laḥa*[*nna*(<sup>du</sup>g)la-ha-[an] o o o o o o o o]

b i 8. [o o o l]*aḥanna*(<sup>du</sup>g)la-ha-an) *šaḥarra*(sar) *leqī*(ti-qī) *mē*(a) *nāri*(id) *a-li-ku-ti*

iii 9. a iii' 3'. ta-*ḥab-bu šipta*(én) imin-šú *ana libbī*(š[à-bi)-šú o o o o o o o o]

b i 8-9. ta-*ḥab-bu* | [o o o o o o *tamannu*(š)id-nu) lu-ú i-ta-at *ālī*(iri)

iii 10. a iii' 4'. lu-u i-da-at *bīti*(é) *eqlī*(a-šà) *kiri*(<sup>giš</sup>r<sup>1</sup>kiri<sub>6</sub><sup>1</sup>) <sup>r</sup>u ma<sup>1</sup>-n[a-ḥa-ti o o o o]

b i 9-10. lu-ú i-ta-at *bīti*(é) | [o o o o] <sup>r</sup>u<sup>1</sup> ma-na-ḥa-ti ta-sal-làḥ-ma

iii 11. a iii' 5'. i-na *šamsi*(<sup>d</sup>utu) na-pa-ḥi sa-ár\*-ru ta-<sup>r</sup>ša-bat<sup>1</sup>\*

b i 11. [o o o o o n]a-pa-ḥi sar-ru ta-šab-bat

iii 12. a iii' 6'. ša *šipātī*(én<sup>meš</sup>) *ki-lal-le-e ištēn*(1-en) *kikiṭṭašina*(dù-dù-bi-ši-na)

<sup>1108</sup> Foto CDLI n° P347225.

	<b>b i 12.</b> [o o o] <i>ki-lal-le-e ištēn(1+en) kikiṭṭašina(kíd-kíd-bi-ši-na)</i>
iii 13a.	<b>a iii<sup>1</sup> 7'</b> <i>én áĝ dam ki lú ki dam gur nita hé-me-en</i>
	iii 13b. <b>b i 13</b> [o o o] <i>a-ši-pu-tu</i>
	iii 13c. <b>b i 14</b> [o o]-x-e* <i>háp du x x x x [o] x x x x</i>
	iii 13d. <b>b i 15</b> [o o o o]-šú <i>ina kiṣallī(zi-in-gi)-šú AT-[</i>
	iii 13e. <b>b i 16</b> [o o o o]-x-qa <i>šá imitti(zag) x x [o o o o o o]</i>
iii 14.	<b>a iii<sup>1</sup> 8'</b> <i>én at-tu-nu nak-ru šag-gá-šu-ti</i>
iii 15.	<b>a iii<sup>1</sup> 9'</b> <i>ša ḫal-pu da-mi a-me-lu-ti</i>
iii 16.	<b>a iii<sup>1</sup> 10'</b> <i>kakka<sup>(giš)</sup> tukul) ri-ig-ma na-šá-tu-nu a-na da-ki-ia</i>
iii 17.	<b>a iii<sup>1</sup> 11'</b> <i>tul<sup>(KI)</sup>-ta<sup>(ŠA)</sup>-ma-iš-ša-ni a-na ka-šá-di-ia</i>
iii 18.	<b>a iii<sup>1</sup> 12'</b> <i>ki-ma ušumgalli(ušumgal) ta-aḫ-ta-na-za-a a-na na-ri-ia</i>
iii 19.	<b>a iii<sup>1</sup> 13'</b> <i>ki-ma al-lu-ḫap-pu ta-saḫ-ḫa-pa-nin-ni</i>
iii 20.	<b>a iii<sup>1</sup> 14'</b> <i>ki-ma a-le-e ta-šag-gu-ma elī(ugu)-ia</i>
iii 21.	<b>a iii<sup>1</sup> 15'</b> <i>am-ra-nin-ni-ma li-ir-ma-a i-da-ku-nu</i>
iii 22.	<b>a iii<sup>1</sup> 16'</b> <i>lim-ḫa-aš muḫ-ḫa-ku-nu telītu(an-zíd) <sup>d</sup>iš-tar</i>
iii 23.	<b>a iii<sup>1</sup> 17'</b> <i>li-šá-an-ni ṭē-em-ku-nu šá ra-bu-ú uz-na</i>
iii 24.	<b>a iii<sup>1</sup> 18'</b> <i>nergal(<sup>d</sup>u-gur) bēl(en) kakki<sup>(giš)</sup> tukul) kakka<sup>(giš)</sup> tukul)-ku-nu liš-bir</i>
iii 25.	<b>a iii<sup>1</sup> 19'</b> <i>adad(<sup>d</sup>iškur) bēl(en) šamē(an-e) rabūti(gal<sup>mes</sup>) ag-giš elī(ugu)-ku-nu lil-si</i>
iii 26.	<b>a iii<sup>1</sup> 20'</b> <i>bēlet(<sup>d</sup>gašan)-šēri(edín) mi-lik-ku-nu lis-pu-uḫ</i>
iii 27.	<b>a iii<sup>1</sup> 21'</b> <i>balīḫ(<sup>d</sup>illat) bir-ki-ku-nu li-kàs-si</i>
iii 28.	<b>a iii<sup>1</sup> 22'</b> <i>ḫarrān(kaskal) pa-ni-ku-nu šaknu(gar<sup>mes</sup>-nu)</i>
iii 29.	<b>a iii<sup>1</sup> 23'</b> <i>tu-ra-nim-ma šá-ni-tam-ma ṣab-ta</i>
iii 30.	<b>a iii<sup>1</sup> 24'</b> <i>muḫ-ri šūtu(<sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu) na-ra-am-ti <sup>d</sup>é-a</i>
iii 31.	<b>a iii<sup>1</sup> 25'</b> <i>min iltānu(<sup>im</sup>si-sá) na-ra-am-ti sīn(<sup>d</sup>30)</i>
iii 32.	<b>a iii<sup>1</sup> 26'</b> <i>mu-ḫur šadū(<sup>im</sup>kur-ra) na-ra-am-mu <sup>d</sup>a-nim</i>
iii 33.	<b>a iii<sup>1</sup> 27'</b> <i>min amurru(<sup>im</sup>mar-tu) na-ra-am-mu <sup>d</sup>é-a u <sup>d</sup>a-nim</i>
iii 34.	<b>a iii<sup>1</sup> 28'</b> <i>[i]r-te lem-nu zi-ik-pa</i>
iii 35.	<b>a iii<sup>1</sup> 29'</b> <i>[le]-et lem-ni maḫ-ša</i>
iii 36.	<b>a iii<sup>1</sup> 30'</b> <i>[lem-n]u a-a i-ši-ra a-na pa-ni-ia</i>
iii 37.	<b>a iii<sup>1</sup> 31'</b> <i>[k]a-inim-ma edin-na-dib-bé-da-[ke<sub>4</sub>]</i>
iii 38.	<b>a iii<sup>1</sup> 32'</b> <i>[dù-dù-b]i 4 pa-si šá ṭīdi(im) teppuš(dù-uš) šipta(é[n] 7-šú (?))</i>
iii 39.	<b>a iii<sup>1</sup> 33'</b> <i>[ana libbi tamannu(š)id-nu) ana er-bet-ti [šāri(im<sup>mes</sup>) tanaddi(šub-di)]</i>

iv 1'.	<b>a iv<sup>1</sup> ("i") 1'</b> [o o o o o o o o o o o o o o za]g <sup>2</sup>
iv 2'.	<b>a iv<sup>1</sup> 2'</b> [o o o o o o o o o o o]-x edin
iv 3'.	<b>a iv<sup>1</sup> 3'</b> [o o o o o o o o o o o l]i-te-la-a
iv 4'.	<b>a iv<sup>1</sup> 4'</b> [o o o o o o o o o o o t]a-as-sub
iv 5'.	<b>a iv<sup>1</sup> 5'</b> [o o o o o o o o o o o]-ku-nu-ši
iv 6'.	<b>a iv<sup>1</sup> 6'</b> [o o o o o o o o o o o]-°e-nu
iv 7'.	<b>a iv<sup>1</sup> 7'</b> [li-zi-qa-an-ni <sup>im</sup> u <sub>18</sub> -lu <sup>im</sup> si-sá <sup>im</sup> kur-r]a <sup>im</sup> mar-tu
iv 8'.	<b>a iv<sup>1</sup> 8'</b> [o o o o o o o o o o o]-x-man-ni
iv 9'.	<b>a iv<sup>1</sup> 9'</b> [o o o o o o o o o o o]-ni edin
iv 10'.	<b>a iv<sup>1</sup> 10'</b> [o o o o a-a ippuḫa(ku)r-ḫa) (?) Šamas( <sup>d</sup> utu) bēl(en) mātātī(kur.kur)
iv 11'.	<b>a iv<sup>1</sup> 11'</b> [ġá-e lú-kíġ-gi <sub>4</sub> -]a an-na me-en
iv 12'.	<b>a iv<sup>1</sup> 12'</b> [min <sup>d</sup> a-nim iš-p]ur-an-ni

- iv 13'. a iv' 13'. [ĝá-e lú-kíĝ-gi<sub>4</sub>-a<sup>d</sup>asar-l]ú-hi me-en : min *marduk*(<sup>d</sup>šú) *iš-pur-an-ni*  
iv 14'. a iv' 14'. [ĝá-e lú-kíĝ-gi<sub>4</sub>]-a<sup>d</sup>en-líl me-en min min  
iv 15'. a iv' 15'. [ĝá-e lú-kíĝ-gi<sub>4</sub>]-a<sup>d</sup>iškur me-en min min  
iv 16'. a iv' 16'. [šutu o o o o n]a-ram<sup>d</sup>a-nim  
iv 17'. a iv' 17'. [o o o o o o n]a-ram *marduk*(<sup>d</sup>amar-utu)  
b ii 1. *iltānu*(<sup>im</sup>si-sá) [o o o o o o o]  
iv 18'. a iv' 18'. [o o o o o o na]-ram *enlil*(<sup>d</sup>en-líl)  
b ii 2. *šadū*(<sup>im</sup>kur-ra) [o] x-k[a o o o o o]  
iv 19'. a iv' 19'. [o o o o o o na]-ram *adad*(<sup>d</sup>iškur)  
b ii 3. *amurru*(<sup>im</sup>mar-tu) x x x [o o o o o]  


---

iv 20'. a iv' 20'. [ka-inim-ma edin-na-dib-b]é-da-ke<sub>4</sub>  
b ii 4. ka-inim-[ma] edin-[na-dib-bé-da-kam]  


---

iv 21'. a iv' 21'. [o o o o o o o o]-ti *qātī*(<sup>min</sup>šú) *šá nakrī*(lú-kúr)  
iv 22'. a iv' 22'. [o o o o o o o o *lā*(n)u] *teḫē*(te-e)  


---

iv 23'. a iv' 23' [...]x  
a. Resto roto

- iv 24". b ii 5. dù-dù-bi x x [o o o o o o]  
iv 25". b ii 6. *ana eli*(ugu) *šiltāḫi*(<sup>urudu</sup>gag-u<sub>4</sub>-<sup>r</sup>tag<sup>1</sup>-[ga] o o o o o o)  
iv 26". b ii 7. *šumma*(be-ma) *sikkatu*(<sup>urudu</sup>gag) x [o o o o o o]  
iv 27". b ii 8. *šipta*(én) 3-[šú *tamannu*(š)i[d-nu] o o o o o o]  
iv 28". b ii 9. *šum-ma* [o o o o o o o o]  
iv 29". b ii 10. *šipta*(én) [o o o o o o o o]  
b. Resto roto

- v 1'. b iii 1'. *kud*-x [...]  
v 2'. b iii 2'. *mu-š*[u ...]  
v 3'. b iii 3'. *barbaru*(ur-bar-r[a] ...)  
v 4'. b iii 4'. *nakru*(lú-kúr) [...]  
v 5<sup>\*</sup>\*. b iii 5<sup>\*</sup>\*. *zi*-x [...]  
b. Resto roto

- vi 1'. b iv 1' [o o o o] x-ra [o o o o o o]  
vi 2'. b iv 2' [o o o o] x x [o]-šu-ti [o o o]  
vi 3'. b iv 3' [o o o t]u e *tal*<sup>\*</sup>-li-ka tu-r[u-ka (o o)]  
vi 4'. b iv 4' [o o *šāru*(i)m] na-zi-qu tu-<sup>r</sup>ruk<sup>1</sup> [la *tal-lak*]  
vi 5'. b iv 5' [o o o *ana m*]aššarāti(e)n-<sup>r</sup>nun-na<sup>1meš</sup> ša *mūši*(gi<sub>6</sub>) <sup>r</sup>li<sup>1</sup>-[o o o] x  
vi 6'. b iv 6' [o o o o]-x-in-ni *ana šamši*(<sup>d</sup>utu-ši) t[u<sub>6</sub>]-én  


---

vi 7'. b iv 7' [ka-inim-m]a *ḥarrāna*(kaskal) *mūša*(g[i<sub>6</sub>]) ša-[ba-ti]  


---

vi 8'. b iv 8' [dù-dù-bi x x] x-a-pi *teleqqi*(ti-q[i] *šipta*(é)n) 3-[šú *tamannu*(šid-n)u]  
vi 9'. b iv 9' [o o o o o o o] x [o o o o o o o]  
b. Resto roto

## V.2.1.2. TRADUCCIÓN

i. ...

ii 1'. [...] *la muerte* [...]

ii 2'. [Encantamiento para] marchar [por ....] y alcanzar tu anhelo.

ii 3'. [Su ritual: la planta *kurk*] *anû*, la planta *tigillû* (ii 4') [y la planta ...] muele juntas y la planta de tus pies (ii 5') [...] unge [con] tu mano. (ii 6') [...] póstrate suplicante, el hierro, (ii 7') [...] ensarta en un cordel de lino (ii 8') [...] ó]xido de hierro (ii 9') [...] pon tu [...] (ii 10') alcanzarás [tu anhelo].

ii 11'-12'. ...

iii 1. [Encantamiento para que *el ladrón*] no se acerque a la casa del hombre (iii 2) ... (iii 3) [...] el hombre [...] (iii 4) [...] nudo, (iii 5) [...] nudo, (iii 6) [Asarluh]i, el hijo de Eridu.

iii 7. Encantamiento: lo mismo (sc., “para que el *ladrón* no se acerque a la casa del hombre”).

iii 8. Instrucciones rituales: toma un recipiente de cerámica, saca agua corriente del río (iii 9) y recita siete veces (este) conjuro en [su interior]. Asperja bien los alrededores de la ciudad, (iii 10) o bien los alrededores de la casa, el campo, el huerto y los sembrados, (iii 11) y al amanecer atraparás al ladrón. (iii 12) Ambos conjuros tienen un solo ritual.

iii 13a. Encantamiento: (¿abracadabra?)

iii 13b. [*Tablilla de recitado*] del exorcista.

iii 13c. ... (iii 13d) [...] su [...] en su tobillo [...]

iii 13e. [...] de la derecha [...]

iii 14-15. Encantamiento: ¡vosotros, enemigos asesinos, (iii 15) cubiertos de sangre humana!

iii 16. Traéis ruido de armas para ejecutarme,

iii 17. afanándoos en darme alcance,

iii 18. como la serpiente-dragón silbáis sin cesar para matarme,

iii 19. como el demonio *alubappu* me rodeáis,

iii 20. como el demonio *alû* aulláis contra mí.

iii 21. Miradme para que se distiendan vuestros brazos,

iii 22. para que la hábil Ištar os golpee en la cabeza,

iii 23. para que el de amplia sabiduría os mute el entendimiento,

iii 24. para que Nergal, el señor de las armas, destruya vuestras armas,

iii 25. para que Adad, el señor del vasto cielo, clame sobre vosotros con furia,

iii 26. para que la Señora de la Estepa disipe vuestra lucidez,

iii 27. para que el Balih paralice vuestras rodillas.

iii 28. El camino que se extiende ante vosotros,

iii 29. ¡dáos la vuelta y tomad otro!

iii 30. ¡Acepta (esto), viento del sur, amado de Ea!

iii 31. ¡Acepta (esto), viento del norte, amado de Sin!

iii 32. ¡Acepta (esto), viento del este, amado de Anu!

iii 33. ¡Acepta (esto), viento del oeste, amado de Ea y Anu!

iii 34. ¡Repeled el [pec]ho del malvado,

iii 35. golpead las [meji]llas del malvado,

iii 36. que el [malvado] no se me acerque!

iii 37. [En]cantamiento para cruzar la estepa.

- iii 38. [Instrucciones ri]tuales: modela cuatro figurillas de arcilla, reci[ta este] en[cantamiento] (iii 39) [sobre ellas, y arrójalas] en los cuatro [puntos cardinales].
- iv 1'. ... (iv 2') [...] la estepa, (iv 3') ¡[...] álcense! (iv 4') [...] has destruido, (iv 5') [...] a vosotros, (iv 6') ... (iv 7') ¡[Soplen hacia mí el viento sur, el viento norte, el viento es]te y el viento oeste! (iv 8') [...] a mí, (iv 9') [...] la estepa.
- iv 10'. ¡[... *que no amane*]zca Šamaš, el señor de las naciones!
- iv 11'. Yo [soy el mensajer]o de Anu
- iv 12'. [ídem Anu me ha] enviado
- iv 13'. Yo [soy el mensajero de Asarl]uhi : ídem Marduk me ha enviado
- iv 14'. Yo [soy el mensajer]o de Enlil ídem ídem
- iv 15'. Yo [soy el mensajer]o de Adad ídem ídem
- iv 16'. [Viento del sur, ...] amado de Anu,
- iv 17'. Viento del norte [...], amado de Marduk,
- iv 18'. Viento del este [...], amado de Enlil,
- iv 19'. Viento del oeste [...], amado de Adad.
- 
- iv 20'. Encantamien[to] para [cruzar] la estepa.
- 
- iv 21'. [...] las manos del enemigo.
- iv 22'. [...] (para) que no se acerque.
- 
- iv 23'. ....
- iv 24". Su ritual: [...], (iv 25") sobre la flecha [...](iv 26") Si la estaca [...] (iv 27") Recita tres veces el encantamiento [...] (iv 28") si [...] (iv 29") el encantamiento [...].
- v 1'. ... (v 2') *noche* [...] (v 3') el lobo [...] (v 4') el enemigo [...].
- vi 1'-2'. ...
- vi 3'. [...] ¡que no marche contra mí, queda abatido!
- vi 4'. [...] ¡aullante viento, queda abatido!
- vi 5'. [...] ¡que a las guardias de la noche lo [...]!
- vi 6'. ¡[...] me [...] al sol! [Enca]ntamiento.
- 
- vi 7'. [Encantamien]to para po[nerse] en camino de no[che]
- 
- vi 8'. [Instrucciones rituales:...] to[ma] ... r[ecita] [el enc]antamiento... (vi 9') ...

### V.2.1.3. COMENTARIO FILOLÓGICO

La numeración de columnas ofrecida por Meier (basada en la copia de Pinches) para el ms. a es incorrecta. Corrijase de acuerdo con BC 1045 y con Mayer *apud* Van Dijk (1987: 14 *ad* 106).

ii 1'-10' se siguen las colaciones y lecturas recientemente propuestas por Schwemer (2013: 195) con la ayuda de un duplicado.

ii 2' nótese el nombre de la piedra *kašād*(kur-ád) *šibûti*(áš) *eli*(ugu) *šēri*(edin) *etēqu*(dib-bé-da): véanse las referencias en Schuster-Brandis (2008: 171).

ii 5' la restauración sigue CAD L 91b.

iii 11 la colación revela que el propósito del ritual es atrapar a un ladrón que, probablemente, haya robado en la ciudad, la casa o los campos: de ahí que éstos deban ser asperjados con el agua bendita.

iii 13b ¿Restáurese, quizás, [a-sa-ar] āšipūti, “tablilla de recitado del exorcista”, como en George (2000: 266 iv 20’ y 268-269)?

iii 16 ri-ig-ma. CAD R 257 y AHw 970a suponen que se trata de un adjetivo \*rekmu, no documentado en ningún otro lugar. Se sigue aquí, sin embargo, la traducción de Vanstiphout (1977: 52): “as to the weapon, you lift up its sound to kill me”. Según él (1977: 53 *ad loc.*) «6. We have here almost certainly an accusative of relation (cf. GAG § 147), which can be understood as: “As to the weapon, you lift its sound ...,” or “The weapon, as to its sound you lift it ...”». Sobre “ruido” y “arma”, cf. CAD R 331a 1g).

iii 17 la lectura del verbo del principio de línea se debe a Ebeling *apud* Meier (1937/1939: 142 n. 35). CAD K 446a remite a šutamšû, aunque no lo recoge en CAD M/1 349-350 (s.v. mašû). AHw 490b, en cambio, lo recoge s.v. kiša(m)ma, aunque afirma que es dudoso. La enmendación de TA supone una Vorlage babilónica. Se sigue esta enmendación principalmente por el paralelo ul-ta-ma-aš-ša-a a-na ša-ba-ti-ia, “os afanáis en atraparne”, en Abusch y Schwemer (2011: 167 l. 23’). Véase también, sobre mašû Št como “afanarse”, el *Debate entre la Palmera y la Viña* 27’ (inédito): ina mi-ni-i tuš-tam-ša-nu ta-šá-na-an itti(ki)-iá, “¿por qué te afanas en disputar conmigo?”.

iii 18 se interpreta, siguiendo a Kinnier Wilson (1962: 177), que se trata del verbo (b)azû, CAD A/2 528b “to produce unnatural sounds”, AHw 92b “seufzen, jappen”, aunque los diccionarios no recojan este pasaje s.v. CAD U/W 331a lee tahtanassasa ana nârîya, “like a lion-dragon you (robbers) constantly plot to kill me”, probablemente entendiendo el texto como ta-ab-ta-na-sà-sà<sup>1</sup>(A).

iii 24-26 Un ms. de la serie Hulbazizi (SpTU 3 82) ofrece un paralelo aproximado a estas tres fórmulas: adad gašri ili pišu liddiš (ii 40), nergal bēl kaki kakkašu lišbir (ii 40), ea mālīk ili milikšu lišbup (ii 41). Véase, además, Schwemer (2001: 665 n. 5516), sobre la tríada de divinidades invocada aquí.


iii 30-33 Vanstiphout (1977: 54) traduce muḫri/muḫur como “mercy on me”, traducción que corrige Farber (1979: 88), quien sugiere “tritt entgegen (sc. dem vorher genannten und nachher wieder aufgenommenen Bösen)”. Por su parte, Meier (1937/1939: 143) había traducido “sei gnädig”. Jean (2006: 13) traduce “gloire au (Sud, Nord, etc.)”. La traducción de Livingstone (1986: 75), “receive”, se sin duda la correcta. El objeto directo del verbo deben ser, sin duda, los 4 passus cuya fabricación y entrega a los cuatro puntos cardinales prescribe el ritual.

iv 17’-23’ La reconstrucción del pasaje es la propuesta por Mayer *apud* Van Dijk (1987: 14 *ad* 106). No es absolutamente segura, dado que los dos signos duplicados en uno y otro manuscrito no se dejan reconstituir. No obstante, a la vista del pasaje paralelo en III’ 30-33 y, sobre todo, de las divisiones (en cambios casos coinciden) y el orden de las columnas podemos estar prácticamente seguros de que, en efecto, son pasajes duplicados. Quizá una colación del manuscrito en Berlín la confirmaría, si pudieran leerse correctamente los signos de b tras <sup>im</sup>kur-ra e <sup>im</sup>mar-tu.

vi 3’ Cf. Maqlû I 65-66 šāru(im) na-zi-qu tu-ruk e tal-lik | šā ḫuṭāri(<sup>gis</sup>gidru) šā mar-te-e tur-ru-uk la tal-lak, “el aullante viento está abatido – ¡que no pase! | El de la rama del árbol martû está abatido – ¡no ha de pasar!”. Véase también šāru nāziq turuk lā tallak en Abusch y Schwemer (2011: 174 l. 27’).

vi 7’ En la lectura de la rúbrica se sigue a Mayer *apud* Van Dijk (1987: 14 *ad* 106), aunque no se conocen paralelos. Quizá la línea vi’ 5’, si vera lectio, la confirmaría.

### V.3 EL ANZÛ DE SULTANTEPE

<b>Manuscritos:</b>	SU 51/019a+ 51/037 ( <i>STT</i> 23) <sup>1109</sup> ; SU 52/187 ( <i>STT</i> 25).
<b>Ediciones:</b>	Hruška (1975: 169-175), Vogelzang (1988: 119-132), Reynolds (2008a) [ <i>STT</i> 23] y Reynolds (2008b) [ <i>STT</i> 25] [ediciones electrónicas con importantes mejoras].
<b>Traducciones:</b>	Grayson (1969: 519) [l. 27]; Labat (1970: 92) [ll. 20-27].
<b>Comentarios:</b>	Bottéro (1970/1971: 127-128) [breves comentarios, lo considera parte de la III tablilla de la edición “canónica”]; Wiggermann (1982: 423-425) [breve pero importante estudio, lo considera un <i>Anzû</i> “de provincias”]; Saggs (1986: 28-29) [no usa el estudio de Wiggermann, descarta que se trate de la tercera tablilla de la edición “canónica”].
<b>Colaciones:</b>	Colaciones en la fotografía de excavación para la mayoría de las líneas <sup>1110</sup> . Gurney <i>apud</i> Vogelzang (1988: 127 ad 9') 9' i, na[b Gurney (1967: 195 ad 25 30') 30' tam Gurney <i>apud</i> Vogelzang (1988: 130 ad 35') 35' gul Gurney <i>apud</i> Vogelzang (1988: 131 ad 41') 41' 

#### V.3.1.1. PARTITURA

- 1'. *STT* 23 o 1'. [o o o o o o] *it-ta-[lak (?)]*
- 2'. *STT* 23 o 2'. [o o o o ud-me r] *a-bu-te iš-me-[ed]*
- 3'. *STT* 23 o 3'. [*narkabta irkab (?)*] *il-lik ti-bu-te iš-kun*
- 4'. *STT* 23 o 4'. [o o a-na qé-re] *b (?) še-lu-te il-lik*  
*STT* 25 o 1'. [o o o] <sup>r</sup>x<sup>r</sup> [o o o o o o]
- 5'. *STT* 23 o 5'. [o o o o o] *um-ma-na-ti um-da-ir*  
*STT* 25 o 2'. [*ina pa*]-*an* <sup>r</sup>x x x<sup>r</sup> [o o o o o o]
- 6'. *STT* 23 o 6'. [o o o o o na]-*aš-pan-te el-tu-ti*  
*STT* 25 o 3'. [*it-ti*] <sup>im</sup>u<sub>18</sub>-lu [o o o o o o]
- 7'. *STT* 23 o 7'. [o o o o e-šá-a-t] <sup>u</sup><sub>12</sub> (?) *dal-iḫ-ta i-ga-ma-ri*  
*STT* 25 o 4'. <sup>r</sup>it-ti<sup>r</sup> <sup>im</sup>si-sá <sup>r</sup>e<sup>?</sup>-šá\*-a\*-<sup>r</sup> [tu o o o o o o]
- 8'. *STT* 23 o 8'. [o o o o o] *red-du dan-nu*  
*STT* 25 o 5'. *it-ti* <sup>im</sup>kur-ra [o o o o]
- 9'. *STT* 23 o 9'. [o o o o o i]-šá-te *nab-li i-qa-mu-šú-nu*  
*STT* 25 o 6'. *it-ti* <sup>im</sup>mar-<sup>r</sup>tu i\*-šat<sup>r</sup> *na[b\*-li o o o o o]*

<sup>1109</sup> Nótese que el fragment inédito SU 51/25B es descrito en *STT* 2 p. 21 como «small fragment from left edge, sharply curved; probably part of *STT* 23». No ha podido hallarse fotografía de este fragmento en el *Nachlass* de O.R. Gurney (información cortesía de E. Robson).

<sup>1110</sup> Amablemente proporcionada por E. Robson (Cambridge). Han podido hallarse fotografías de SU 51/19a recto y SU 51/37 verso (ambas partes de *STT* 23, las fotografías del resto de los *joins* están perdidas), *STT* 25 recto y verso (en esta última el hecho de que la tablilla no hubiera sido aún limpiada la hace ilegible en su primera mitad). Aquellas líneas que han podido ser colacionadas en la fotografía son marcadas con un asterisco tras el número de línea, por ejemplo “*STT* 25 o 14’\*”. Los signos que a nuestros ojos son diferentes de los copiados por Gurney se indican con un asterisco, también aquellos aún visibles en la fotografía de la excavación, pero ausentes de la autografía. No se usa el asterisco, empero, para aquellos correctamente copiados cuando en la fotografía están mejor conservados.

- 10'. STT 23 o 10'. [išāt an-qul-l]i uš-ta-ni-iḫ-zu  
STT 25 o 7'. i-<sup>1</sup>šā<sup>1</sup>-at an-qu-ul-li uš-<sup>1</sup>ta<sup>1</sup>-na-aḫ-[ḫ]a<sup>2</sup>-[zu]
- 11'. STT 23 o 11'. [išāt nabli] i-qa-mu-šú-nu  
STT 25 o 8'. i-šā<sup>1</sup>-at<sup>1</sup> nab-li <sup>1</sup>i<sup>1</sup>-qa-m[u]-<sup>1</sup>šú<sup>1</sup>
- 12'. STT 23 o 12'. [o o o o o] i-ḫab-bu-bu bir-qu  
STT 25 o 9'. <sup>1</sup>i<sub>1</sub>-<sup>1</sup>x<sub>1</sub>-<sup>1</sup>qa<sup>1</sup><sup>1</sup>-lu<sup>\*</sup>-šú i-ḫab-<sup>1</sup>bu<sup>1</sup>-bu [bi]r-[qu]
- 13'. STT 23 o 13'. [na-zu-u]z-zu<sup>d</sup>n[i]n-urta an-[z]a-a ina ka-šá-di  
STT 25 o 10'. [na-z]u-u[z]<sup>d</sup>nin-urta an-[za-a] a-na <sup>1</sup>ka-šá-di<sup>1</sup>
- 14'. STT 23 o 14'. [o o o b]u taq-rib-ti kul-[l]i is-sa-[a]  
STT 25 o 11'. [o o o o ta]q<sup>\*</sup>-rib-ti [kul-l]i is-sa-[a]
- 15'. STT 23 o 15'. <sup>1</sup>a<sup>1</sup><sup>\*</sup>-[s]ak<sup>\*</sup>-ki re(sobre raspado)-<šá>-a<sup>\*</sup>-su ú<sup>o</sup><sup>\*</sup>-š[aq]<sup>\*</sup>-qi  
STT 25 o 12'. [<sup>d</sup>a-sak]-ki<sup>\*</sup> re-šá-a-š[u<sup>\*</sup>] ú-šaq-q<sup>o</sup>i<sup>\*</sup>
- 16'. STT 23 o 15b. <sup>1</sup>igi<sup>1</sup><sup>d</sup> nin<sup>1</sup><sup>1</sup>-urta<sup>1</sup><sup>1</sup> i<sup>o</sup>-[ti]  
STT 25 o 13'. [pa-nu]-<sup>o</sup>ú <sup>1</sup>šā<sup>1</sup> <sup>d</sup>[ni]n-urta i-ṭa<sup>\*</sup>-[a]
- 17'. STT 23 o 16'a\*. ina an-e šá<sup>d</sup>a-nu ana e-le<sup>\*</sup>-š[ú<sup>\*</sup>]  
STT 25 o 14'. [o o o o] <sup>1</sup>a<sup>1</sup><sup>o</sup>-nu [a]-na e-le-[šú]
- 18'. STT 23 o 16b. [o o o o o o o o]  
STT 25 o 15'. [<sup>d</sup>u-d]ar<sup>\*</sup> <sup>o</sup>e<sup>\*</sup>-te-li šad-da-[šá]
- 19'. STT 23 o 17'. id-ki um-<sup>ma</sup>man-šu [o o o o o o o o]  
STT 25 o 16'. [idki] um-man-šu [qab-l]i<sup>2</sup>-šú ik-<sup>1</sup>sur<sup>1</sup>-[šú-nu (?)]
- 20'. STT 23 o 18'. ina ḫa-mut-te-ma ur-sag i[gu-gu-uš šad-da-šu (?)]  
STT 25 o 17'. [ina ḫa-mut-te-m]a qar-[ra-d]u ig-[gu-uš (?)]
- 21'. STT 23 o 19'. me-lam-me ez-zu-te [o o o o]  
STT 25 o 18'. [me-la]m-<sup>1</sup>me<sup>1</sup> <sup>1</sup>ez<sup>1</sup>-zu-te k[u]l<sup>\*</sup>-<sup>1</sup>lat<sup>\*</sup> [o o]
- 22'. STT 23 o 20'. ḫur-ba-še qar-du-t[e<sup>\*</sup> o o o o o (o)]  
STT 25 o 19'. <sup>1</sup>hur-ba-še<sup>1</sup><sup>\*</sup> qar-du-te ú-saḫ-ḫ[ir<sup>2</sup>-š]u<sup>2</sup>-[nu]
- 23'. STT 23 o 21'. ez-za-at na-mur-rata-šu ma-<sup>1</sup>a<sup>1</sup><sup>\*</sup>-[tú iktum]  
STT 25 o 20'. ez-za-at na-mur-ra-ti-šu m[a-a-t]u<sup>\*</sup> ik-<sup>1</sup>tum<sup>4</sup>
- 24'. STT 23 o 22'. ra-šub-bat me-lam-me-šu ú-sa-ḫi-i[p o o o o o o]  
STT 25 o 21'. ra-šub-bat me-lam-m[e]-šu ú-saḫ-ḫi-pa kur<sup>mes</sup>-<sup>1</sup>e<sup>1</sup> ḫ[u]r<sup>\*</sup>-<sup>1</sup>šā<sup>1</sup><sup>\*</sup>-ni
- 25'. STT 23 o 23'a\*. ina ta-ri-<sup>1</sup>ki<sup>1</sup> [i]gi<sup>min</sup>-šú it-bal-šu  
STT 25 o 22'. ina <sup>1</sup>ta-ri<sup>1</sup>-ki [i]gi<sup>min</sup>-šú it-bal-šú
- 26'. STT 23 o 23'b\*. ud-mu-šá i[t-ba-la o o o o]  
STT 25 o 23'. [ud-m]u<sup>\*</sup>-šá it-ba-la i<sup>o</sup>k<sup>2</sup>-<sup>1</sup>le<sup>2</sup>-<sup>o</sup>e-te e-te-li
- 27'. STT 23 o 24'. an-za-a id-[l]u-uḫ-ma<sup>\*</sup> nap-šat-s[u o o o]  
STT 25 o 24'. [an-za]-<sup>1</sup>a<sup>1</sup> id-<sup>1</sup>lu-uḫ<sup>1</sup>-m[a napšassu] it-ti-kis
- 28'. STT 23 o 25'. ina ri-gim q[a]r<sup>\*</sup>-ra-du i-šá-te u[l-ta-ḫi-iz]  
STT 25 o 25'. [ina ri-gi]m<sup>\*</sup> <sup>1</sup>qar-ra-du<sup>1</sup> i-[šá-te] ul-<sup>1</sup>ta-ḫi<sup>1</sup>-iz
- 29'. STT 23 o 26'. i-ru-ub-bu dingir<sup>mes</sup> ki-tim a-š[á<sup>\*</sup>-red-su-nu]  
STT 25 o 26'. [i-ru-ub-b]u dingir<sup>mes</sup><sup>1</sup> k[i-tim a]-šá-red-<sup>1</sup>su<sup>1</sup>-nu
- 30'. STT 23 o 27'. šu-bat a-ra-al-le-e uḫ-[tar-ri-ru o o]  
STT 25 o 27'. [o o a-ra-al]-le u[ḫ-tar-ri-ru] tam<sup>\*</sup>-tim
- 31'. STT 23 o 28'. šá ap-si-i š[u]-bat be-lu-te-[šú o o o o]  
STT 25 o 28'. [o o o o šu]-bat be-[lu-te]-<sup>1</sup>šú<sup>1</sup> [uš]-ta-dir
- 32'. STT 23 o 29'. šá tam-tim ip-rid <sup>1</sup>x x<sup>1</sup> [o o o o o]  
STT 25 o 15'. [ša tâmti i]p<sup>\*</sup>-ri-[id o o]-šu [nab-n]it-sa



- 33'. *STT 23 r 1.* [gim šèg u (?) r] a-di i-ba-<sup>r 31</sup>-[i-šú-nu-ti]  
*STT 25 r 1.* [o o o ra-d] i [i]-b[a]-<sup>r 31</sup>-ú-š[ú<sup>2</sup>-nu]-t[i<sup>2</sup>]
- 34'. *STT 23 r 2.* gim a<sup>mcš</sup> in-da-ab-<sup>h</sup>u k[ak<sup>2</sup>-ki-šu-nu]  
*STT 25 r 2.* [o o o in-d] a-ab-<<sup>h</sup>u> [ka]k<sup>2</sup>-ki-š[u]-nu
- 35'. *STT 23 r 3.* gim dun<sup>mcš</sup>gú ú-sab-<sup>h</sup>i-pi g[ul-gul-la-te-šu-nu]  
*STT 25 r 3.* [o o o ú-s] ab-<sup>h</sup>i-<sup>r 127</sup>ip gul-[g]ul\*-la-t[e-š]u-nu
- 36'. *STT 23 r 4.* e-le-nu-te a-na p[a o o o o]  
*STT 25 r 4.* [e-le-nu]-te ana [p]a-x-x áš-kun
- 37'. *STT 23 r 5.* šá šap-lu-ti ú-šá-qi [o o o o]  
*STT 25 r 5.* [o o o o] <sup>r</sup>ú-šaq<sup>1</sup>-qí re-še-šu-nu
- 38'. *STT 23 r 6.* a-n[a] il-ta-nu u[s<sup>2</sup>-qal-lil o o o]  
*STT 25 r 6.* [ana<sup>i</sup>]<sup>m2r</sup>si<sup>2</sup>-sá<sup>1</sup> [uš-qal]-<sup>r</sup>lil<sup>1</sup> (?) me-šú-nu
- 39'. *STT 23 r 7.* il-te-ni-ma a-[na o o o-b]u e[p-še-e-te-šú]  
*STT 25 r 7.* [il]-tén-ma a-n[a] <sup>r</sup>x x<sup>1</sup> [o ep]-še-e-te-[šú]
- 40'. *STT 23 r 8.* nap-<sup>h</sup>ar pag-ri-[šú-nu ana k]i-k[it<sup>12</sup>-te-šú]  
*STT 25 r 8.* nap-<sup>h</sup>ar pag-ri-<sup>r</sup>šú<sup>1</sup>-[nu] a-[n]a ki-<sup>r</sup>kit<sup>127</sup>-te-šú
- 41'. *STT 23 r 9.* pa-as-ur-te an-n[i-ta ana] <sup>h</sup>a-mut-t[e o o o]  
*STT 25 r 9.* pa-<sup>r</sup>as-ur-ti<sup>1</sup> [an-ni-ta] ana <sup>r</sup>ha<sup>1</sup>-[mut]-te [i]l-l[i\*-k]a
- 42'. *STT 23 r 10.* šà-bi li KU-[o o o o]  
*STT 25 r 10.* šà-bi [(i)-l]i K[U]-<sup>r</sup>x<sup>1</sup> i-[nam-mi-i]r
- 43'. *STT 23 r 11.* šá <sup>h</sup>i-ir-ti a[p-kal dingir<sup>m</sup>]<sup>cs</sup> ú-šap-ši-<sup>h</sup>a[o o o o]  
*STT 25 r 11.* <sup>r</sup>šá <<sup>h</sup>i>-ir<sup>1</sup>-te <sup>r</sup>abgal<sup>1</sup> dingir<sup>m</sup>[<sup>cs</sup>] ú-[šap]-š[i-<sup>h</sup>a k]a<sup>12</sup>-r[as]-sa
- 44'. *STT 23 r 12.* iš-me-ma i[na ēkur] ú-t[a-la-aš]  
*STT 25 r 12.* [iš-m]e-ma [ina] <sup>r</sup>é<sup>1</sup>-kur ú-[ta-l]a-aš
- 45'. *STT 23 r 13.* <sup>d</sup>bad <<sup>d</sup>>n[in-li]l i<sup>h</sup>-t[a-du-ú]  
*STT 25 r 13.* [<sup>d</sup>bad] <sup>r</sup>d<sup>nin</sup><sup>1</sup>-líl i<sup>h</sup>-[ta]-du-ú
- 46'. *STT 23 r 14.* <sup>d</sup>nuska<sup>12</sup> [o o o-a]s-su [e-piš]  
*STT 25 r 14.* [o o] šú-<sup>r</sup>lam<sup>27</sup>-<sup>r</sup>su<sup>27</sup> [ø] <sup>o</sup>e-piš
- 47'. *STT 23 r 15.* x-x [o o o o o o]  
*STT 25 r 15\*.* [o o o ana] <sup>d</sup>en-líl kul\*-l[a o o]-šú
- 48'. *STT 23 r 16.* <sup>r</sup>d<sup>12</sup>n[uska<sup>2</sup> o o o o o] x x [o o]  
*STT 25 r 16\*.* [o o p]a-<sup>r</sup>šú<sup>1</sup> dù-šá <sup>r</sup>e<sup>1</sup>-mur x [o]
- 49'. *STT 23 r 17.* [o o o o o o be]-el šá [o o]  
*STT 25 r 17\*.* [<sup>d</sup>nin-giš-zi-d]a (?) be-el šá din[gir\*<sup>mcš</sup> (?)]
- 50'. *STT 23 r 18.* [o o o o o ni]n šá kul-lat [o o]  
*STT 25 r 18\*.* [<sup>d</sup>be-let-dingir<sup>mcš</sup>] <sup>r</sup>nin<sup>1</sup> šá kul-lat dingir\*<sup>mcš</sup> (?)
- 51'. *STT 23 r 19.* [o o o <sup>d</sup>da-gan a-š[i-ib o]  
*STT 25 r 19\*.* [o o o <sup>d</sup>da-g]an a-šib [an]<sub>J</sub>\*-[e]
- 52'. *STT 23 r 20.* [o o o o o] a-na en x [o]  
*STT 25 r 20\*.* [o o o o]-za/tir/un [a-n]a en [o (o)]
- 53'. *STT 23 r 21.* [a-na igi (?) <sup>d</sup>ni]n-urta i-ri-šu-[ma]  
*STT 25 r 21\*.* [o o o <sup>d</sup>n]in-urta <sup>r</sup>i<sup>1</sup>-r[i-šu-ma]
- 54'. *STT 23 r 22.* [o o o] i-pa-šá-ru  
*STT 25 r 22\*.* [kab-ta-s]u (?) i-[p]a-[šá-ru]
- 55'. *STT 23 r 23.* [o o šá-lam-t]i an-ze-e it-ba-lu<sub>4</sub>  
*STT 25 r 23\*.* <sup>r</sup>šá<sup>1</sup>-r[u šá-l]am-ti a[n-ze-e itbalū]

- 56'. STT 23 r 24. [o o o o] *ú-šá-aṣ-bitu(é)-šú-nu*  
STT 25 r 24\*. *ri-<sup>r</sup>iš<sup>1</sup> é-kur <sup>r</sup>ú<sup>1</sup>-[šá-aṣ-bitu(é)-šú]*
- 57'. STT 23 r 25. [o o o o] *ik-ṣur-šú-nu*  
STT 25 r 25\*. *pal-ti an-zi-i* [o o o o]
- 58'. STT 23 r 26. [o o o o] *l-ka-kàt ki-tim*  
STT 25 r 26. *<sup>r</sup>x (x)<sup>1</sup> [b]e-lu-ti il-ka-[kàt o o]*
- 59'. STT 23 r 27\*. [o o bu-su] *r ta-na<sub>1</sub>-da-ata-šú*  
STT 25 r 27. [a-n] *a<sup>2</sup> bu-sur* [o o o o]
- 60'. STT 23 r 28\*. [o o o] *x<sup>d</sup> nin-urta zik-<sup>r</sup>ra<sup>1</sup> mim-ma ma-lit*  
STT 25 r 28\*. [o o] *gim<sup>d</sup> ni[n-urta o o o o]*
- 61'. STT 23 r 29\*. [šá gab-ri]-*e (?) ki šá-a-šú l[a ir-š]i*  
STT 25 r 29. [šá gab-r] *i<sup>2</sup>-e<sup>1</sup> (?)* [o o o o o o]
- 62'. STT 23 r 30\*. [o o<sup>d</sup> nin]-*urta i-ta-rab [ana é-š]ú (?)*
- 63'. STT 23 r 31\*. [ana ma-ri-šú i] *k-ta-rab šar [dingir<sup>meš</sup> (?)]*
- 64'. STT 23 r 32\*. [nišū(un<sup>meš</sup>) kal da-a] *d-me dù barag<sup>meš</sup>*
- 65'. STT 23 r 33\*. [a-na ar-ka]-*at ud-me li[l-lu-šú]*
- 66'. STT 23 r 34\*. [o o o *ú-dal*]-*li-iḫ (?) am-bi <sup>r</sup>x<sup>1</sup>-[šú]*
- 67'. STT 23 r 35\*. [o o o o o] *<sup>r</sup>ina ti<sup>1</sup>-[o o]*

#### V.3.1.2. TRADUCCIÓN

- 1'. [...] *se mar*[chó].
- 2'. [...] unció las grandes [tormentas].
- 3'. [Montó en su carro] y marchó a reclutar su ejército,
- 4'. dirigióse [...] *al cent*ro de la batalla.
- 5'. [Fre]nte a [...] dispuso (su) hueste:
- 6'. [junto] al viento del sur, (dispuso) un destructor diluvio;
- 7'. junto al viento del norte, la *confusi*[ón] y el caos (los) aniquilaba;
- 8'. junto al viento del este, (dispuso) una fiera tempestad;
- 9'. junto al viento del oeste, el fuego de las llamas los quemaba.
- 10'-11'. Prendía el fuego de un vendaval abrasador | el fuego de las llamas lo(s) quemaba,
- 12'. *lo calcinaban*, resonaban relámpagos.
- 13'. [Se disp]onía Ninurta a atrapar a Anzû:
- 14'. ordenó a [...] realizar un sacrificio,
- 15'-16'. dirigió su atención al Asakku. | Se oscure[ció *el rostro*] de Ninurta.
- 17'-18'. Cuando se dirigió al cielo de Anu, | [las di]osa se marchó a [su] montaña.
- 19'-20'. Convocó a sus huestes y reunió sus ba[tallas:] | con presteza par[tió] el guerrero (|| [*a su montaña*]).
- 21'-22'. Sus iracundas auras [...] todos los [...], | el pánico de su heroísmo los puso en fuga,
- 23'-24'. la ira de su gloria se cernió sobre el pa[ís], | el terror de su aura cubrió montes y co[lla]dos.
- 25'-26'. Con la oscuridad le arrebató (la luz de) los ojos: | le quitó su (luz del) día y se elevó la [*tin*]iebla.
- 27'. Tras haber confundido (así) a Anzû, le sajó la garganta.
- 28'-29'. Con la voz del héroe se prendió el fuego; | temblaron los dioses de la tierra ante su paladín,
- 30'. (en) la morada infernal se tur[baron] los mares,
- 31'-32'. la residencia de señor del Apsû se aterrorizó; | las criaturas del mar [...] se llenaron de espanto.
- 33'. [*Como lluvia y te*]mpestad pasó por encima de e[ll]os,
- 34'-35'. como el agua empapó sus *armas*, | como las nubes cubrió sus cráneos.

36'-37'. Los superiores dispuso [...], | alzó la cabeza de los inferiores.  
 38'. Del viento del norte *colgó sus rituales*,  
 39'-40'. se tornó en [...] sus ceremonias, | y todos sus cadáveres para sus *ritos*.  
 41'. Esta nueva marchó con presteza,  
 42'-43'. regocijó el corazón del dios [...] | y se calmaron las entrañas de la esposa del sabio de los dioses.  
 44'-45'. Cuando se escuchó en el Ekur, causó regocijo: | exultaron Enlil y Ninlil.  
 46'-47'. *Nuska* hizo su [...], | [...] a Enlil [...],  
 48'-49'. *Nuska* se dispuso a hablar, *miró y* [...]. | [*Ningišzid*]a, el señor de los dios[es],  
 50'-51'. [y Bēlet-ilī, la h]ermana de todos los dios[es], | [...] Dagan, el habitante del cielo,  
 52'-54'. [...] al señor [...]. | Se regocijaron [*ante*] Ninurta, | calmaron s[us entrañas].  
 55'-56'. Se llevaron los vientos el [cad]áver de Anzû, | lo colgaron de la cúspide del Ekur.  
 57'-58'. Tomó el alfanje de Anzû | [...] del señorío, la organización del Submundo.  
 59'-60'. ¡[Par]a proclamar su alabanza, | [...] como Ninurta toda orden en alta voz!  
 61'. [*Quien no tiene un rival*]l que se le iguale.  
 62'-63'. [... Nin]urta entró [*en su templ*]o, | [*a su hijo b*]endijo el rey [*de los dioses*:]  
 64'-65'. ¡[Que las gentes de todos los pob]lados y de todos los santuari[os] | [lo] exalt[en por sie]mpre!  
 66'-67'. [... *in*]undó, he proclamado [su ...]. | [...] en [...].

### V.3.1.3. COMENTARIO FILOLÓGICO

En las partes bien legibles en ambos manuscritos, es claro que el número de errores es grande: así, en l. 34' y 43', *STT* 25 omite un signo, mientras que en la 15' y la 45' es *STT* 23 el omisor. En todos estos casos es fácil adivinar de qué signo se trata, puesto que está conservado en el otro manuscrito. Sin embargo, en las ocasiones en que uno de los manuscritos está dañado, las posibilidades de leer acertadamente el pasaje se reducen drásticamente. Teniendo esto en mente, se comprenderá que la nueva edición ofrecida aquí es del todo provisional, y que muchas de las lecturas, restauraciones y enmendaciones propuestas sean de naturaleza incontrastable.

A continuación se ofrecen notas filológicas que tratan de justificar las lecturas novedosas:

2' la restauración del verbo es obra de Wiggermann (1982: 423 *ad loc.*), sobre la acción de enjaezar tormentas, atribuida a varios héroes, v. *CAD* U/W 154a.

3'-4' restauraciones hipotéticas.

5' la propuesta de Wiggermann (1982: 423 *ad loc.*) [... *erbetān*(limmu)-an] 'šá-re-e', "los cuatro vientos", seguida por Vogelzang (1988: 127 *ad* 5'), presenta numerosos problemas. Sobre la asimilación en *um-da-ir*, perf. D de (*w*)*āru*, v. *GAG* §31f.

6' También a Wiggermann ha de atribuirse la interpretación de *elṭūte* como (*w*)*aštu* m.pl., que no parece poder ser explicado más que fonotácticamente (sandhi de *naspantē-(e)lṭūte*, otros sandhis en l. 42' y 58'). La traducción de *naspantu* como "diluvio" obedece al hecho de que esta palabra se usa casi exclusivamente para describir el efecto destructor del *abūbu*: v. *CAD* N/2 29-30 y Oppenheim (1956: 264 n. 19). Compárese el epíteto de Nanāya *šārum waštum*, "espantoso viento", en *UET* 6/2 404 8 (editado por Streck y Wasserman, 2012: , nuestra lectura difiere de la suya).

7' la lectura tradicional (*rēḫta igammar*, "acabó con el resto", v. p.ej. Borger (1996: 152 *ad* C IX 15)) ofrece poco sentido. Mejor entiéndase *daliḫta* con "escritura rota", usada en otras ocasiones en ambos mss. (v. l. 10' y 41'), recurso usado ocasionalmente en textos tardíos para marcar geminación de la consonante (v. Woodington (1982: 14-17)). Nótese que las palabras derivadas de *dālāḫu* tienen un papel central en *Anzû* (v. n. 666 *ad* III 3). Sobre el sintagma *ešātu* : *dalḫātu*, v. *CAD* D 50a.

8' se entiende que se trata de *rādu* (CAD R 60-61), con escritura de doble consonante en lugar de vocal larga (GAG §20d) y babilonismo *ra > re* (GAG §9b); otra posibilidad es tomar *riddu*, “persecución”, con sentido negativo, v. Frahm (2009b: 42-46).

10' en el ms. *STT* 25 hay espacio para un signo al final, por lo que los restos visibles deben pertenecer a *-ba-*: *uštanaḥḥaz(u)*, forma Štn de *aḥāzu*, no recogida en los diccionarios, que mantendría el valor idiomático “preder un fuego” atestiguado para Š y Št.

11' el ms. *STT* 25 parece no contener un *-nu* tras el *-šû* final.

12' Sobre el verbo *ḥabābu* para indicar el “ruido” del “relámpago” (*birqu*, no “del trueno”), v. George (2003: 796-797 *ad* 186): este verbo requiere un objeto directo o circunstancial con *eli* (George, 2009: 70 *ad* 5), por tanto la propuesta de lectura de Wiggermann (1982: 423 *ad loc.*) *ṛi-mur<sup>1</sup>-[ra]-ṛāš<sup>1</sup>-šu*, “lo mira”, no puede ser cierta; en su lugar, léase la secuencia *imur-ma* + *dur*, bien conocida en la narrativa acadia (v. Mayer (2007)). También cabría leer *ḥapāpu*, “golpear” (*AHW* 321b, *CAD* H 240-241), pero la forma G de este verbo está escasamente documentada.

13' tras el examen de la fotografía, la lectura de los signos parcialmente conservados es segura. Debe tratarse de un estativo de *izuzzu*: Ninurta aún no ha matado a Anzû, sólo se dispone a hacerlo. Sobre la construcción *izuzzu ana* + inf. con el sentido “disponerse a hacer algo”, v. Aro (1961: 122) y *CAD* U/W 384-385. *ina* en *STT* 23 (si la copia es precisa, pues no hemos tenido acceso a fotografías del recto del fragmento SU 51/37) debe ser un error.

15' leída según l. 37' (*ša šaplûti ušaqqi rēšēšunu*), el posesivo *-su* quizá tenga relación con los loc.-adv. en *-ssu* atestiguados varias veces en BE, v. George (2003: 811 *ad* 19-20).

18' la colación del primer signo en la fotografía de la excavación lleva a reconsiderar los versos de alrededor como una forma del motivo del “miedo de los dioses”, más claramente presente en el relato del Diluvio: *Gilgameš* XI 114-115: *ilū iptalbū abūbam-ma | itteḥsū itelû ana šamê ša anim*, “los dioses temieron el diluvio: | se retiraron y subieron al cielo de Anu”.

19' Vogelzang (1988: 128 *ad* 19') lee *ṛmè<sup>1</sup>-šu ik-šur* por el paralelo de Asurbanipal (v. abajo), mas el signo no parece MĒ. Quizá pueda leerse [*qab-l*]*i-šu* (cf. *Anzû* BE II 148 (II.3.1.2.1)): sobre la expresión *qabla kašāru*, v. *LKA* 63 r 2 (Hurowitz y Goodnick Westenholz, 1990: 4).

20' *STT* 23 tiene espacio suficiente para al menos una palabra más: la reconstrucción sigue *Anzû* BE II 29 // 147.

22' en la última palabra, la fotografía conserva la cabeza de una cuña horizontal en el registro inferior, que por tanto no puede ser *ḥi*. Se descarta, pues, que se trate del verbo *saḥāpu*, y se propone tentativamente *saḥāru* D.

24' Cf. *Gilgameš* BE IX 44: *gal-tu mé-lam-mu-šu-nu sa-ḥi-ip ḥur-sa-a-ni*, “terrorífica era su aura, cubría las montañas”, describiendo a los hombres escorpiones a la entrada del monte Mašû. Sobre la yuxtaposición de *šadû* y *ḥuršānu*, v. p.ej. *RIMA* 1 A.0.76.1 21: *ma-al-ki kur-i ù ḥur-šá-ni*, “gobernantes de los montes y collados”, v. también *RIMA* 3 A.0.102.28 5, *SAA* 9 9 l. 10, etc.

25' V. arriba p. 292.

26' la restauración está inspirada en *Gilgameš* BE IV 102: *ūmu ušḥarir ušâ eklētu*, “enmudeció el día y surgió la tiniebla”. El *-ša* de *ūmūša* debe referirse a los ojos de Anzû.

27' *ittikis* muestra un asirianismo en la asimilación regresiva. Por otra parte, en la *consecutio temporum* pret : perf, el perf. indica simplemente posterioridad, v. GAG §156c.

28' Para Bottéro (1970/1971: 127), se trata de señales de fuego, «le télégraphe du temps». Sobre las señales de fuego en el Antiguo Oriente, v. Crown (1974: 248-252).

30'-31' se tratan como genitivos antepuestos (v. GAG §138l y Abusch y Schwemer (2009: 76 *ad* 29')).

30' Sobre la posición de *arallû* con respecto a *tâmtu*, v. *Erra e Išum* I 152 *ša ina tâmti rapašti me'at bēri išissu ikšudu šupul arallê*, “(el árbol *mēsu*) que en el vasto mar extiende sus raíces cien dobles-horas hasta

alcanzar la profundidad del Inframundo”. La reconstrucción del final es provisional, v. *AHw* 65b 1d) sobre el uso de *arâru* con cuerpos de agua. En la foto de la excavación *tam*, colacionado por Gurney, no parece claro.

31' *CAD* A/1 105a lee *uḫ-ta-dir*, y entiende que la oración está incompleta.

32' la lectura de Wiggermann (1982: 423) [šá]-ar-[ru-ti] || 'lugal'-[šu] no ofrece buen sentido, y no corresponde bien a los signos dibujados ni al espacio disponible. *ša tâmti... nabnîssa, si vera lectio*, es sin duda una referencia a *Ee*, donde las criaturas de Tiamtu son normalmente llamadas *nabnîtu*: v. *CAD* N/1 27b. Esto explicaría de modo elegante las referencias a plurales de las líneas siguientes: se trataría de la conversión de las criaturas de Tiamtu en objetos cúlticos que, como en el caso de *Enûma eliš*, tiene lugar sólo después de la muerte del enemigo del héroe (*Ee* V 73-75).

33' restauración provisional, v. *CAD* R 61a para paralelos a *zunnu* (*u*) *râdu*. Como alternativa, *kîma mê rāti*, “como el agua de la acequia”, como en *Erra e Išum* III 87 (= c 4) = IV 34.

34' *CAD* T 28b traduce “they(?) soaked(?) their stores of grain as (if with) water”, probablemente entendiendo el verbo *maḫāḫu*, “disolver en un líquido”, y lo considera paralelo de *Anzû* BE III 35 (la lectura de esta última línea no está clara). El verbo *maḫāḫu* parece usarse en conexión con *Anzû* en la tablilla escolar BM 38602 iv 9': véase arriba en p. 157 n. 335.

36' dado que una primera persona tendría poco sentido en el contexto, se considera que *áškun* es otra escritura sandhi, por ... (*i*)*škun*.

38' las lecturas y restauraciones de esta línea no son seguras en absoluto: se esperaría una referencia a las alas de *Anzû*, pero parece no darse. Se interpreta que se la última palabra es el sustantivo *mû*, “ritual”: sobre la escritura *me-šû-nu*, sin escritura plena, v. las variantes en *Ludlul* II 17: *me||mi-šu-nu* || *me-<sup>r</sup>e-su<sup>1</sup>* || *me-e-šu-nu*.

39' *iltēnī-ma* debe ser un perfecto del verbo *šanû*, “cambiarse”, en claro juego de palabras con el nombre del viento del norte.

40' sobre la forma *kikkittu* del sustantivo *kikiṭṭû*, “ritual”, véase Maul (2009: 79 y n. 52). Aunque la propuesta de lectura de <sup>r</sup>*e*<sup>1</sup> como <sup>r</sup>*kit*<sup>1,2</sup> no ha podido ser confirmada, dado que la fotografía de excavación del reverso de *STT* 25 muestra la tablilla aún sin haber sido limpiada, de ser cierta proporcionaría un elegante paralelismo con los versos circunstantes.

41' Wiggermann (1982: 423) propone *sig-aš ur-te*, y Vogelzang (1988: 130 *ad loc.*) *sig-aš bâl-te(ur-te)*, mas la escritura logográfica se usa poco en este documento, y ambas palabras aparecen sólo muy ocasionalmente escritas con logogramas. Nuestra lectura lo interpreta como *passurtu* con “escritura rota”, que ocurre en otros lugares en este documento (v. l. 7') para marcar consonante geminada; *anal/ina ḫamutte*, “aprisa”, es una expresión adverbial más bien extraña (*CAD* H 75b, *AHw* 319b), pero que aparece de nuevo en este mismo texto, l. 20'.

42' debe tratarse de otra escritura sandhi, *libbi* (*i*)*lî*, como en l. 6' y 58'.

43' la lectura *apkal ilî*, aunque presenta el problema de introducir a Zarpanitu o Damkina, que no aparecen en otras versiones de *Anzû*, parece clara en los mss., otras propuestas (Vogelzang, 1988: 131 *ad* 43', “padre”), son inverosímiles (el estado constructo de *abu* no es nunca *ab*, sino *abi*). Para la última palabra, la propuesta de Vogelzang *ur<sub>5</sub>-sa* es imposible, pues *kabattu* no se da nunca escrito logográficamente. La lectura propuesta es hipotética, dado que no ha podido colacionarse en la fotografía.

44' el verbo *elēšu* Dt no está atestiguado más que léxicamente, v. Hrůša (2010: 273 *ad* VIII 28).

51' Hallo y Moran (1979: 100 *ad* III 111) defienden restaurar al inicio [*anum*], dado que Anu y Dagān aparecen siempre en pareja en *Anzû* (v. también Krebernik (2008: 56 n. 51)). Sin embargo, en la tercera tablilla del mito, publicada después del estudio de Hallo y Moran, sí que aparece Dagān independientemente, p.ej. en *Anzû* III 24 y 34.

55' Cf. *Crónica Weidner* (al Rawi, 1990: 7 l. S 27; Glassner, 2004b: 268 l. 69): *nāru*(id) *šá-lam-ta-šú* (|| ad<sub>6</sub> || *pa-gar-šú*) *it-bal*, “el río se llevó su cadáver”. Los editores anteriores leían *šá n[a-pi-i]š-ti an-ze-e it-ba-lu<sub>4</sub>*: aunque se corresponde bien con los trazos dibujados, la expresión *napišta tabālu* carece de paralelos.

56'-57' al final de la l. 11', *STT* 23 escribe *-šunu* donde *STT* 25 contiene sólo *-šu*: en este caso, la lectura del segundo ofrece mejor sentido. Siguiendo este ejemplo, se supone aquí que tanto en la l. 56' como en la 57' *STT* 25 contendría originalmente *-šu*, que proporciona mejor sentido. En ambos casos, la concordancia sería *ad sensum*, con Anzû, y no con el “cadáver” o “el hacha”.

56' nótese la escritura *rebus* en *ú-šá-aš-bitu(é)-šú-nu*.

57' si se entiende correctamente, se trataría de una etiología que explicaría la asociación del arma *pāštu* con Ninurta: sobre esta asociación, v. p.ej. George (2009: 45 ad 5-6), con bibliografía. La lectura *bāltu*, “el orgullo de Anzû” (1988: 131 ad 56'), no ofrece buen sentido.

58' *bēlūti* (a) *lkaḫāt* es otra escritura sandhi. *alkaḫāt erṣeti* parece no estar documentado más que en *Ee* VI 43: *uštašnī-ma alkaḫāt erṣeti u'aššir*, “en segundo lugar estableció la organización del Submundo”. Además, probablemente, en el fragmento inédito K.20602 4': [... *al-k*] *a-kāt erṣeti*(ki-[*tim*) ...].

59' Reynolds (2008a) lee *bussur tanadātīšu*, “la proclamación de su gloria”, y se sigue aquí su interpretación, a pesar de que la forma plural de *tanittu* parece estar restringida a época PB (*CAD* T 173-174 y Mayer (2009: 429)).

60' *malīt* debe ser un adverbio, v. *Nergal* y *Ereškigal* Uruk IV 50 (Pettinato (2000: 96), conservada sólo en *SpTU* 1 1 v 4): [<sup>d</sup>ereš]-ki-gal *uk-tab-bit-ma il-ta-si ma-lit*, “[Ereš]kigal gritó en alta voz”.

62'-64' otra propuesta de reconstrucción en Hallo y Moran (1979: 90 ad 10). L. 64' sigue *Erra e Išum* V 61, la última línea del poema: *nišū kal dadmē limurā-ma lišarbâ šumī* “»Que cuando las gentes de todos los poblados lo vea ensalce mi nombre!», en un pasaje comparable.

67' quizá deba leerse [*an-za-a i-dal*]-*li-iḫ*, cf. l. 27'.

## V.4 EL DULCE VIENTO DE LOS DIOSSES: HIMNOS

A continuación se presentan todos los himnos o conjuros que nos son conocidos en los que se habla del “aliento” o el “dulce aliento” de los dioses. Se presentan los textos en transliteración y traducción, con indicación de la bibliografía pertinente y, en ocasiones, con breves comentarios filológicos. La forma de ordenación es la siguiente: los textos conservados en originales del segundo milenio, o para los que se conocen predecesores del segundo milenio, son presentados en orden cronológico descendente (textos §§1-5). A continuación se presentan los textos del primer milenio: primero, los textos bilingües (§§6-8); seguidamente, los himnos literarios (§§9-13b); finalmente, los encantamientos-plegarias, encantamientos, y otros textos afines (§§14-20).

### §1. *Ištar Baghdad* 79-83

Tipo: Himno literario penitencial a Ištar.  
Texto: IM 58424.  
Edición: Groneberg (1997: 97-120; 2005) y Streck (2003).

79. *ta-ar-ša ka-pa-a-a da-ma am-ma-a-ma*  
80. *i-na ša-<sup>r</sup>ri-im ki-ma <sup>r</sup>iš-<sup>u</sup>ri-im na-pí-iš-ti <ke>-pí-a-at*  
81. *ta-bu-um<sup>d</sup> ištar(mùš) ša-«x»-r<sup>o</sup>a-ki li-zi-qá-am ki-ma nu-ur a-pa-ti-i[m]*  
82. *li-zi-q[a-a]m<sup>d</sup> ištar(mùš) ar-k[u-u]m<sup>d</sup> ištar(mùš) ik-ta-ri ki-ša-di*  
83. *<sup>r</sup>u<sup>1</sup>-na-ab-ba <sup>r</sup>la<sup>1</sup>-la-ra-tum nu-bé eṭ-lu-ti-ia*
79. Mis manos están extendidas, temblorosos mis brazos,  
80. al viento, como una veleta, mi espíritu *se ha doblegado*:  
81. ¡Sople, oh Ištar, tu dulce viento como los rayos de luz (a través) de la ventana!  
82. ¡Sople sobre mí, oh Ištar! Mi elevado gaznate se ha encogido,  
83. plañideras entonan lamentos por mi virilidad.

Notas: Se siguen por lo general las interpretaciones de Wasserman (2002: 122-123 y 155). Sobre la fecha del poema, véase Lambert (1999/2000b: 274a), que lo considera paleobabilónico tardío o mediobabilónico temprano.

79. La lectura sigue a Lambert (1999/2000b: 277a).

80. También aquí se sigue a Lambert (1999/2000b: 277a) en la interpretación de *iššuru* como “veleta”. Al final de línea, en *<ke>-pí-a-at*, nuestra enmendación es difícil epigráficamente, mas ofrece un sentido óptimo. Streck (2003: 308) corrige el texto en *<té>-bí-a-at*, “está alzada”, enmendación más sencilla (supondría una haplografía), pero de sentido menos satisfactorio.

81. La lectura de Streck (2003: 309) “tu dulce lámpara” (*tābum ša-nu-úr-ki*) es muy inverosímil. Sobre la expresión *nūr apti*, v. recientemente George (2009: 74 ad 1).

## §2. Himno a Marduk 1 55-60

Tipo: Himno literario a Marduk.  
Texto: K.3216(+) (*AfO* 19 Tf. xii-xv) y duplicados.  
Edición: Lambert (1960c: 55-60), Oshima (2011b: 146-147).

55. <sup>d</sup>*marduk*(amar-utu) *at-ta-ma tu-ur na-piš-tuš*

56. *ṭi-ṭi-iš-ma i-te-me i-tu-ru up-pu-šu*

57. *nap-lis-ma be-lum šu-nu-ḫu arad(ir)-ka*

58. *li-zi-qa šār(im)-ka-ma za-mar nap-šir-šu*

59. *liš-tap-ši-iḫ šēr-ta-ka ka-bit-ta*

60. *ru-um-me ma-ak-si-šú lip-pu-uš sur-riš*

55. ¡Oh Marduk, atiende a su estado!

56. Se ha transformado en barro, se ha desvanecido.

57. ¡Contempla, oh Señor, a tu cuitado siervo!

58. ¡Sople tu aliento y aplácate al instante!

59. ¡Levanta tu gravosa condena!

60. ¡Rompe sus ataduras, que al momento recobre el aliento!

Notas: Del *Himno a Marduk 1* se conserva un manuscrito paleobabilónico, *CT* 44 21, editado por Sommerfeld (1982: 129-134): aunque éste sigue muy de cerca la recensión del primer milenio, no duplica, sin embargo, este pasaje.  
56. Sobre la expresión *tāru uppuššu*, v. *CAD* U/W 185b.

## §3. Himno a Ištar de Boğazköy (predecesor del *šu'ila Ištar 2*)

Tipo: Himno literario a Ištar.  
Texto: *KUB* 37 36(+) 37.  
Edición: Reiner y Güterbock (1967), Zgoll (2003: 43-95).

r 3'. [*ki-ni-i*]<sup>l</sup>(DA) *nap-li-sà-an-ni-ma* [*ia-a-ti* (?)]

4'. [*šār(im)-ki*] *ṭābu*(dùg-ga) *lī*<sup>l</sup>(KI)-*i-zi-qa ia-[a-ši]*

5'-6'. [o o o] *pānī*(igi-mu) *nu-ur-ki a-am-mar* | [*ia-a-t*]*i bu-ul-li-ṭa-an-ni-ma*

r 3'-4'. ¡Mírame con benevolencia! | ¡Sople hacia mí tu dulce brisa!

5'-6'. ¡[...] mi rostro para que vea yo tu luz! | ¡Devuélveme la vida!

Notas: La porción corresponde al final de la plegaria de Boğazköy, la parte que más se distancia del *šu'ila* del primer milenio.  
r 3'. La lectura [*ki-ni-i*]<sup>l</sup> sigue a Reiner. Respetando las trazas de signos, quizá pudiera leerse [*ir-d*]*a naplisannī-ma*, “contempla a (tu) siervo”.  
4'. KI parece corrupto.  
6'. Véase Mayer (1976: 283) sobre esta fórmula.



#### §4. Himno a Marduk

Tipo: Himno literario a Marduk.  
Texto: RS 94.2498 (Arnaud, 2007: 114-119) y numerosos duplicados del primer milenio, parcialmente inéditos, identificados por el autor.  
Edición: Arnaud (2007: 114-119 n° 33).

12. <sup>d</sup>*marduk*(amar-utu) *uz-na pe-ti-ma re-ma ra-š[i-ma]*
13. *ša i-na ug-gat libbī(šà-bi)-šú i-ru-r[u] i-na-áš-š[i] r[e-su]*
14. *ša i-na ga-an-šir na-du-ú i-<sup>h</sup>ba-šu-uš<sup>1</sup>*
15. [*šá*] *ina ka-ra-še-e na-du-[ú i-ša-bat qat-su]*
16. *nap-li-sa-an-ni be-lum šu-nu-<sup>h</sup>a-a ir-<sup>r</sup>ur-ka<sup>12</sup>-[ma]*
17. [*i*] *zi-iq[qa šār(im)-ka-ma li-ri-k[i/i[k<sup>12</sup> napišti(zi-ti)]*
18. *un-ni-ni-ia li-qé-ma ši-mi ta-as-[li-ti-ia]*
12. ¡Marduk es el que concede el entendimiento y ofrece misericordia!
13. Al que maldijo en la ira de su corazón, ahora lo redime,
14. el que yacía en el Submundo, ahora regocija,
15. al caído en desgracia lo toma de la mano.
16. ¡Contéplame, Señor, cuán cuitado, observa ...!
17. ¡Sople tu aliento, alárguese mi vida!
18. ¡Acoge mi plegaria, escucha mi súplica!

Notas: 13. Restaurada según el *Himno a Marduk* 2 71 (v. *CAD* U/W 38b); RS 94.2498 ofrece *ša i-na ú-ga-ti i-bu-ku-šu*, “al que, en su ira, hizo caer”.  
14. RS 94.2498 lee *ša iš-tu ga-an-še-er i-la-a*, “el que sube del Submundo”.  
15. Restaurado con DT 119+ 3 (Mayer, 1976: 535).  
16. Un manuscrito lee [*lip*]-*pal-sa-an-ni*, “míreme (mi señor)”.  
17. RS 94.2498 lee *šāra(im-ra)-ka-ma*, con complemento fonético. Por otra parte, la lectura de la última palabra de la línea se apoya en el texto §15.

#### §5. Hachas votivas de Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.)

Tipo: Inscripción en bronce votivos.  
Texto: *RIMB* B.2.4.4 (objetos en colección privada).  
Edición: Frame (1995: 16-17), con bibliografía anterior.

5. <sup>r</sup>*i<sup>1</sup>-zi-qa ša-ra-ka a-se-<sup>e</sup> na-ak-<sup>r</sup>ri<sup>1</sup>-ia*
- 6-7. *du-un-ni-in kak-ki-ia-ma | lu-šam-qí-ta ge-ri-ia*
5. Soplo sobre mí tu brisa y derroté a mis enemigos.
- 6-7. ¡Refuerza mis armas para que pueda vencer a mis rivales!

Notas: Véase la traducción con bibliografía en Foster (2005a: 387).

## §6. *Eršaḫunga a Adad* (*Ešḫ* n19-20)

Tipo: *Eršaḫunga* a Adad.  
Texto: K.4885+ (Maul, 1988: Tf. 21-22) // K.5001 (*OECT* 6 pl. viii) y otros dupls.  
Edición: Maul (1988: 148-158).

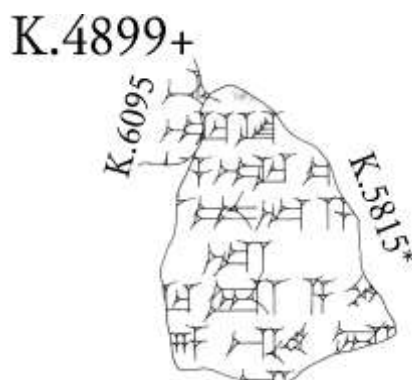
- 36a. ʾim<sup>1</sup> dūg-ga ri-a-bi áḡ hu[l su-ḡu<sub>10</sub>]-ta ʾbí-in-zi<sup>1</sup>-[zi]  
36b. [š]á-ar-ka ʾṭa-a-bu li-zi<sup>1</sup>-[qa mim-ma l]em-nu šá zu-um-ri-ia [li-is-sub]  
36. ¡Sople (<sup>acadio</sup> hacia mí) tu dulce brisa y destruya cuanto de pernicioso hay en mi cuerpo!

## §7. *Eršaḫunga al “dios de un hombre”* (*Ešḫ* n38-42)

Tipo: *Eršaḫunga* al “dios de un hombre” (*diḡir lú-u<sub>18</sub>-lu*).  
Texto: K.3341+ (*OECT* 6 pl. xxiv+) (Maul, 1988: Tf. 31-32) // K.3517+ (Maul, 1988: Tf. 33-34)  
// K.4899+ **K.5815**<sup>1111</sup>+ K.6095+ K.13742 (Maul, 1988: Tf. 35+).  
Edición: Maul (1988: 219-220).

- 15'a. ú-hub-me-**en** dul<sub>6</sub>-la-ab i-bí nu-un-du<sub>8</sub>  
15'b. su-uk-ku-**ka-ku** ka-at-ma-ku ul a-na-aṭ-ṭa-al  
16'. ám im-mu-**e-dug<sub>4</sub>-ga**-ta im-ma-ni-*diri* | e-li šá **taq-ba-a** tu-ta-at-te-er  
17'. im dūg-ga-**zu** ha-ba-ab-ri | šá-ar-ka **ṭa-a-bu** li-zi-[qa]  
18'a. gi-èn-bar **nir-mud-da**-da šu-mu-ʾun<sup>1</sup>-dab-d[ab-bé-en]  
18'b. ki-ma qa-né-e ina i-di-**ip-ti** š[e-ep-re-ku (?)]  
15'. Estoy sordo, ciego: ¡no puedo ver!  
16'. Has multiplicado (mi castigo) por encima de lo que anunciaste.  
17'. ¡Sople (<sup>acadio</sup> sobre mí) tu dulce brisa!  
18'. Como un junco ante una ráfaga me constriñes (<sup>acadio</sup> estoy constreñido).

Notas: Véase la traducción de Seux (1976: 143-145).



<sup>1111</sup> K.5815 ha sido identificado y unido a K.4899+ por el autor. Aunque no aporta nuevo texto, se publica aquí, *ne pereat*, con la amable venia de los fiduciarios del Museo Británico. La parte duplicada por el nuevo manuscrito aparece en negrita.

### §8. *Eršemma a Enlil*

Tipo: Plegaria bilingüe *eršemma*.  
Texto: *SBH 22 // BagM Beih 2 19*.  
Edición: Gabbay (2007: 280-289).

a+18a. é-a múštug-zu ki-a i-ma-al áĝ-bi (nu mu-un-zu-a)  
a+18b. *šu-pu-ú u-zu-u[n-ka ana eršetí(ki-tim) ina šá-ka-nu šá-a-tu ul šá la-ma-du]*  
a+19a. dug<sub>4</sub>-ga-zu im zé-eb-ba zi kur-kur-ra-ke<sub>4</sub>  
a+19b. *e-piš pi-i-ka šá-a-ru ta-a-bi na-piš-ti mātāti(kur-kur<sup>meš</sup>)*  
a+20a. é-ne-éĝ-zu-šè an sù-ud-da ní-bi dè-ma-ab-bi-gam-àm  
a+20b. *ina a-ma-ti-ka šamû(an-ú) ru-qu-tu ra-ma-ni-šú-nu kan-šu-te*  
15'-16'. Cuando diriges tu excelsa atención al país, ésta no puede ser aprehendida;  
17'-18'. tus mandatos son un dulce viento – fuente de vida de las tierras –,  
19'-20'. a tus órdenes incluso los lejanos cielos se someten de buen grado  
(<sup>emesal</sup> “sométanse de buen grado”).

Notas: Sobre ester *eršemma*, véase Maul (2000: 417 *ad* 20'f).  
a+19. Véanse las fórmulas semejantes, si bien no idénticas, en los dos *šu'ilas* bilingües presentados en III.1.3.4.

### §9. *Himno a Istar 2 99-100*

Tipo: Himno literario a Istar.  
Texto: K.225+ K.9962 (Lambert, 1960c: Tf. viii-xi).  
Edición: Lambert (1960c: 50-55).

99. *a-a im-mes-ma* <sup>r</sup>x<sup>1</sup> [o o o o o]  
100. *li-zi-<sup>r</sup>qa<sup>1</sup>-šú ma-ni-<sup>r</sup>ta-ki<sup>1</sup>* [o o o o o]  
99. ¡Que no sea destruido [...]!  
100. ¡Que sople sobre él tu brisa [...]!

Notas: 99. Sobre la lectura, v. *CAD M/2 36a (mêsu N)*.  
100. colación de Lambert *apud* Mayer (1992: 39 n. 19).

### §10. *Himno de Asarhadon (?) a Nabû*

Tipo: Himno literario penitencial a Nabû.  
Texto: *STT 65*.  
Edición: Livingstone (1989: 30-32 n° 12).

27. <sup>d</sup>nabû(ag) *a-le-e nap-šur-ka mār(dumu) [<sup>d</sup>bēl(e)n] a-le-e te-ra-tu-u-ka*  
28. *a-le-e šār(im)-ka tābu(dùg) ša iz-zi-[qa] il-la-ka ina muḫḫi(ugu-ḫi) an-šu-u-te-ka*

27. ¡Oh Nabû!, ¿dónde está tu perdón? ¡Oh hijo del Señor! ¿Dónde tu misericordia?  
28. ¿Dónde tu dulce brisa que, cuando se alza, sopla sobre tus débiles (devotos)?

Notas: Diakonoff (1965: 344 n. 9) propone a Asarhadon como autor de este himno. En este mismo texto, en r 19 (no editado aquí), preferimos leer con Deller (1965a: 460) [še-]i<sup>1</sup>(IM)-i-ka mītu(úš) lib-luṭ ga-m[i]r-te nap-šat-šú lu-u ta-tur-ru, “¡el devoto tuyo, incluso muerto, vuelva a la vida, su vida ya consumida sea su beneficio!”, ya que la lectura de Livingstone, [ina i]M-i-ka, “con tu viento”, dejaría sin explicar el complemento fonético.  
r 4. Entendemos, con CAD T 59a, que la última palabra representa tayyārtu, “misericordia”.  
r 5. La interpretación de anšūtēka sigue a Lambert (1959: 130 ad 28), v. CAD K 158b.

### §11. Himno acróstico de Asurbanipal a Marduk y Zarpanitu (SAA 3 2)

Tipo: Himno acróstico dirigido por Asurbanipal a la pareja divina de Marduk y Zarpanitu.  
Texto: K.7592+ (ABRT 1 29-30).  
Edición: Livingstone (1989: 6-10 n° 2).

- r 21b. lu-ub-luṭ ina šārī(im)-ka apkal(nun-me) ilī(dingir<sup>meš</sup>) šá-qu-u<sup>d</sup> marduk(amar-[utu])  
r 21b. ¡Viva yo gracias a tu aliento, oh sabio de los dioses, augusto Marduk!

### §12. Himno de Asurbanipal a Mullissu

Tipo: Himno a Mullissu.  
Texto: K.3515 (OECT 6 13).  
Edición: OECT 6 13.

- r 10'. [ud-da]-kam-ma be-el-ti liṭ-ṭa-rid lum-ni  
r 11'. [šār(im)-ki] ṭābu(dùg-ga) li-zi-qam-ma ek-let linammer(hé-zálag)  
r 12'. [ina pušqi(pap)-hal] ù dannati(bad<sub>4</sub>) ú-šap-šá-qu qātīya(šū<sup>min</sup>-mu) šab-ti  
r 10'. ¡Sea, mi señora, mi mal expulsado!  
r 11'. ¡Sople tu dulce brisa e ilumine las tinieblas!  
r 12'. En la necesidad y la fatiga yazgo, ¡tómame de la mano!

Notas: Traducción en Seux (1976: 502-504).  
r 11'. Normalizamos linammir, contra Seux (1976: 504 n. 27), que propone limmer (G), y CAD Z 65a, que lee linnamir (N). Creemos que se trata de la forma D por lo común del epíteto munammir ekletu (v. CAD N/1 214-215, I/J 61a): se trata de la brisa la que ilumina la tiniebla.

### §13. *Himno acróstico a Nabû, anverso*

Tipo: Himno acróstico a Nabû.  
Texto: K.8204 o (Strong, 1895: 138, sólo anverso), colacionado en 12/2011.  
Edición: Strong (1895: 137-138), el autor está preparando una reedición del texto.

o 6'. *šá la ka-a-ta ina ilī(dingir<sup>mes</sup>) ul in-na-ši r[e-e-šá]*

7'. *šá en-ši u dun-na-mi-i tu-kan i[š-di-šá]*

8'. *šá<sup>1</sup> šul-ḫa-a u mi-iq-ti ab-ḫu ú-qa-a-ú ka-a-[šá]*

9'. *šá<sup>1</sup>-ar-ka ṭābu(dùg-ga) li-zi-qam-ma nap-ši-ra ia-a-šá<sup>1</sup>*

o 6'. Sin ti, ninguno de los dioses recibiría honores,

7'. del débil y el exhausto renuevas las fuerzas,

8'. el que se halla cubierto por la lepra y la epilepsia pone en ti sus esperanzas.

9'. ¡Sople tu dulce brisa, reconcíliate conmigo!

Notas: Véase la traducción con bibliografía y colaciones en Foster (2005a: 701 §II.45d).

### §13b. *Himno acróstico a Nabû, reverso*

Tipo: Himno acróstico a Nabû.  
Texto: K.8204 r (no editado), colacionado en 12/2011.  
Edición: El autor está preparando una edición del texto.

r 5. *ma-aq-ṛa<sup>2</sup>-niš<sup>2</sup> a-a-bi<sup>1</sup> [o o o o o-ma]*

6. *ma-ši-iš be-lí [o o o o o-ma]*

7. *ma-ṛ<sup>1</sup>-da<sup>1</sup> x-ṛbal im<sup>1</sup>-[x]-x-ṛx<sup>1</sup>-[o o o o o-ma]*

8. *ma-nit-ka ṛli-zi-qam-[m]a [o o o o o-ma]*

r 5-6. En montañas a mi enemigo [...] | ¡Es suficiente, mi señor! [...]

7-8. Muchos [...] | ¡Sople tu brisa [...]

Notas: 6. Compárese *Gran Himno a Nabû* 155 (1971a: 56): *maši bēlī x-[...]*.

### §14. *Šuṛila Ea, Šamaš y Marduk 4*

Tipo: Encantamiento-plegaria a Ea, Šamaš y Marduk, parte de un ritual *namburbi*.  
Texto: *SpTU* 3 80.  
Edición: Maul (1994: 249-254).

28. *at-tu-nu-ma ilū(dingir<sup>mes</sup>) rabūtu(gal<sup>mes</sup>) dayyānū(di-kud) šá šamē(an-e) u erṣeti(ki-tim)*

29. *i-ziz-za-nim-ma ina šārī(im)-ku-nu ṭābi(dùg-ga) šu-ti-q[a-in-ni]*

28. ¡Vosotros, oh grandes dioses, jueces del cielo y de la tierra,

29. estad junto a mí y salvadme con vuestro dulce aliento!

### §15. *Šu'ila Marduk 14*

Tipo: Encantamiento-plegaria a Tutu.  
Texto: K.8009 (foto *CDLI* n° P397435, texto que se sigue) y dupls.  
Edición: Ebeling (1953: 90-92) y Oshima (2011b: 376-380).

- 14'. *pu-tur maruṣṭī(nig-gig-mu) le-qé un-ni-ni-ī(mu)*  
15'. *šār(im)-ka ṭābu(düg-ga) li-zi-qa-am-ma napīṣṭī(zi-ti) li-ri-ik*  
16'. *la-ta-am nar-bi-ka a-na niṣī(un<sup>meš</sup>) rapšāti(dagal<sup>meš</sup>)*  
14'. ¡Deshaz mi desdicha, acoge mi plegaria!  
15'. ¡Sople sobre mí tu dulce aliento para que se prolongue mi vida!  
16'. ¡Cante yo tus hazañas ante la vasta humanidad!

### §16. *Šu'ila* similar a *Marduk 14* (*KAL 4 43 A r*)

Tipo: Encantamiento-plegaria contra la brujería.  
Texto: VAT 13879(+) VAT 14091.  
Edición: Maul y Strauß (2011: 92-94).

- 3'. *[pu-tur maruṣṭī(nig-gig-mu) l]e-qé ut-nen-[ni-ī(mu)]*  
4'. *[šār(im)-ka ṭābu(düg-ga) li-z]i-qa-am-m[a]*  
5'. *[ina zumrī(su)-ia o o l]i-is-su[ḫ-šú]*  
6'. *[dà-lí-lí-ka l]ud-lul ana niṣī(un<sup>meš</sup>) rapšāti(daga[l<sup>meš</sup>])*  
3'. ¡[Deshaz mi desdicha], acoge mi plegaria!  
4'. ¡Sople sobre mí [tu dulce aliento]!  
5'. ¡Que [...] lo elimine [de mi cuerpo]!  
6'. ¡Entone yo [tus alabanzas] ante la vasta humanidad!

Notas: Como indican Maul y Strauß (2011: 94 *ad* Rs. 1'ff), el final de esta plegaria es muy semejante al de *Marduk 14*: las restauraciones siguen esta última plegaria. Que se trate sin más de un manuscrito de este *šu'ila*, como supone Oshima (2011b: 116; 2011a), es inverosímil, puesto que las diferencias son considerables.

### §17. *Šu'ila Marduk 25*

Tipo: Encantamiento-plegaria contra la brujería.  
Texto: *STT* 134(+) y dupls.  
Edición: Mayer (1976: 398) y Abusch y Schwemer (2011: 318-335, texto 8.6).

- 54'. *pal-ḫa-ku-ma ad-ra-ku ù šu-ta-du-ra-ku*  
55'. *šār(im)-ka ṭābu(düg-ga) li-zi-qam-ma li-né-<sup>2</sup>-ú mur-ṣi*  
56'. *nap-li-sa-an-ni-ma bēl<sup>d</sup>(en) ri-šá-a re-e-ma*  
54'. Estoy inquieto, atemorizado, lleno de espanto.

55'. ¡Sople tu dulce aliento para que retroceda mi enfermedad!

56'. ¡Contéplame, oh Señor, apiádate de mí!

### §18. *Šigû a Marduk (Marduk 28)*

Tipo: Himno penitencial (*šigû*) a Marduk.  
Texto: Si.8 (inédito) // IM 132516 (Fadhil y Hilgert, 2011: 105-106) y otros dupls.  
Edición: Mayer (1976: 466-469), Oshima (2011b: 296-302) y Fadhil y Hilgert (2011).

12. *šār(ṛim<sup>1</sup>)-ka ṛta-a-bu<sup>1</sup> nap-šur-ka dam-ṛqum<sup>1</sup> na-as-ḫur-ka [r]a-bu-ú*

13. *ta-a-a-ra-tu-ka kab-ta-a-tu*

14-15. *a-na ardi(ir)-ka ia-ti ṛlib<sup>1</sup>-ša-nim-ṛma<sup>1</sup> | lu-ub-luṭ lu-uš-lim-ma*

12. ¡Que tu dulce viento, tu amable perdón, tu magnífica misericordia,

13. y tu noble clemencia

14-15. estén con tu siervo – conmigo –, para que viva yo y prospere!

Notas: Se sigue la numeración de líneas de la edición de Mayer.  
12. Uno de los manuscritos del pasaje, Si.8 omite el primer sintagma, *šarka ṭābu*, y atribuye el adjetivo *ṭābu* a *napšurka*. Esto coincide *grosso modo* con otros pasajes paralelos en otros textos: así, en el *šigû Nergal 1* l. 15-18 (Ebeling, 1953: 8-10) se lee: *našpurka ṭābu napšurka šūpū tayyārātūka rabbātu*, “tu dulce misericordia, tu amable perdón y tu magnífica clemencia”. Otros textos, en cambio, son más cercanos a nuestro pasaje: así en *Marduk 18* (Oshima, 2011b: 383-385), donde en este punto (l. 11) ha de leerse, corrigiendo la edición de Oshima, [*šār(im)-ka ṭa-a*]-*bu na-as-ḫur-ka rabū(gal-ú)*.

### §19. *Muššu'u V 116-119*

Tipo: Encantamiento V/f de *Muššu'u*, invoca a Marduk/Asalluhi.  
Texto: *KAR 242* y dupls.  
Edición: Böck (2007: 204-205).

116. *ši-pat-su šá balāṭi(ti-la) <sup>d</sup>marduk(amar-utu) lid-di-ka*

117. *šāru(im) ṭābu(düğ-ga) šá <sup>d</sup>en-bi-lu-lu li-ø||iz-zi-qa-ak||ø-ka*

118. *<sup>d</sup>ša-zu ina dan-na-ti qa-at-ka li-iṣ-bat*

119. *te-bi-ma bu-luṭ šá marduk(<sup>d</sup>amar-utu) at-ta tu<sub>6</sub>-én*

116. ¡Recite sobre ti el revivificador conjuro de Marduk!

117. ¡Sople sobre ti el dulce aliento de Enbilulu!

118. ¡Que Šazu tome tu mano en la fatiga!

119. ¡Levántate y sana! ¡Tú eres de Marduk! Encantamiento.

§20. *Encantamiento o himno* (K.11038)

Tipo: Encantamiento o himno que invoca Adad y Enbilulu (?).  
Texto: K.11038 (inérito).

o 6'. *šar*(lugal) *ḫengalli*(hé-gál) *ik-tar-ba-a*[*k-ka* o o o o o o]  
7'. [*š*]á *šipta*(én) *za-ni-tu* x-[o o o o o o o]  
8'. [*ša*]-*a-ru* *tābu*(dùg-g[a] *ša*<sup>d</sup>en-bi-lu-lu (?) *iz-zi-qa-ak-ka*

o 6'. El rey de la abundancia una y otra vez te ha bendecido [...],  
7' quien el encantamiento *iracundo* [*ha pronunciado sobre ti ...*]  
8'. el dulce viento [de *Enbilulu* ha soplado sobre ti].

Notas: o 6'. *šar ḫengalli* es un epíteto tradicional de Adad (véase Schwemer, 2001: 715b).  
8'. Restaurado con *Muššu'u* V 117 (§19).





## VI. ABREVIATURAS

Las abreviaturas utilizadas a lo largo de este trabajo son las usuales en Asiriología: puede hallarse una lista de las mismas en W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch III* (Wiesbaden, 1981), pp. ix-xvi. Además de las incluidas en ese índice, usamos aquí las siguientes:

<i>AbB</i>	<i>Altbabylonische Briefe</i> (serie, Leiden). Se citan en este trabajo: <i>AbB</i> 7 = Kraus (1977). <i>AbB</i> 9 = Stol (1981). <i>AbB</i> 14 = Veenhof (2005).
<i>ADFU</i>	<i>Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka</i> [serie] (Berlin, 1936-).
<i>AEPHEH</i>	<i>Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences Historiques et Philologiques</i> [revista] (Paris 1893-).
<i>AION</i>	<i>Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione linguistica</i> [revista] (Naples 1959-).
<i>AMD</i>	<i>Ancient Magic and Divination</i> [serie] (Leiden/Boston/Köln).
<i>AOAT</i>	<i>Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients</i> [serie] (Münster).
<i>ASAW</i>	<i>Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse</i> [serie].
<i>ASSF</i>	<i>Acta Societatis Scientiarum Fennicae</i> [serie] (Helsinki).
<i>BaF</i>	<i>Baghdader Forschungen</i> [serie] (Mainz).
<i>BBVO</i>	<i>Berliner Beiträge zum Vorderer Orient</i> [serie] (Berlin 1982-).
<i>BE</i>	Babilónico Estándar (inglés <i>Standard Babylonian</i> , alemán <i>Jungbabylonisch</i> ).
<i>BiMes</i>	<i>Bibliotheca Mesopotamica</i> [serie] (Malibu 1975-).
<i>BLO</i>	<i>Babylonian Liver Omens</i> = Koch-Westenholz (2000).
<i>BPOA</i>	<i>Biblioteca del Proximo Oriente Antiguo</i> [serie] (Madrid, 2006-).
<i>BR</i>	Dialecto (o Período) Babilónico Reciente (600 a.C. – 100 d.C.).
<i>CDLB</i>	<i>Cuneiform Digital Library Bulletin</i> [revista electrónica] (Los Ángeles).
<i>CDLI</i>	<i>Cuneiform Digital Library Initiative</i> ( <a href="http://cdli.ucla.edu">http://cdli.ucla.edu</a> ), los números de tablillas que comienzan por P se refieren a la nomenclatura propia de este sitio. Para acceder a las fotografías de las tablillas citadas, ha de teclearse el número de la misma tras la dirección electrónica del sitio, p.ej. <a href="http://cdli.ucla.edu/P342631">http://cdli.ucla.edu/P342631</a> .
<i>CM</i>	<i>Cuneiform Monographs</i> [serie] ([Groningen]; Leiden/ Boston).
<i>CNIP</i>	<i>Carsten Niebuhr Institute Publications</i> [serie].
<i>CRGLECS</i>	<i>Comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques</i> [revista].
<i>CTMMA</i>	<i>Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art</i> [serie] (New York/Turnhout).
<i>CTN</i>	<i>Cuneiform Texts from Nimrud</i> [serie] (London 1972-).
<i>DCCLT</i>	<i>Digital Corpus of Cuneiform Lexical Texts</i> ( <a href="http://oracc.org/dcclt">http://oracc.org/dcclt</a> ), los números que siguen a esta abreviatura se refieren a los textos léxicos individuales de la colección de este sitio. Para acceder a los mismos, ha de teclearse el número de la misma tras la dirección electrónica del sitio, p.ej. <a href="http://oracc.org/dcclt/Q000020">http://oracc.org/dcclt/Q000020</a> .

<i>DoCu</i>	Durand, J.-M. <i>Documents cunéiformes de la IVe section de l'École pratique des Hautes Études, Tome I: Catalogue et copies cuneiformes</i> . Genève – Paris 1982.
<i>DLU</i>	del Olmo Lete, G.; Sanmartín, J. <i>Diccionario de la lengua ugarítica (AuOr Suppl. 7-8)</i> . Sabadell (Barcelona): AUSA, 1996, 2000.
<i>EAE</i>	<i>Enūma Anu Enlil</i> .
<i>Ee</i>	<i>Enūma eliš</i> .
<i>Erra e Išum</i>	Poema <i>Erra e Išum</i> , descrito en p. 161 y s. Se cita según la edición de Cagni (1969).
<i>ETCSL</i>	<i>The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature</i> ( <a href="http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/">http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/</a> ), los números que siguen a esta abreviatura se refieren a las obras individuales según el catálogo de esa página, basado en el de M. Civil. Puede hallarse una versión impresa de dicho catálogo en Cunningham (2007). Los números se proporcionan sólo para facilitar la referencia. En los casos en que es posible, se especifica también cuál es la última edición impresa.
<i>FAOS</i>	<i>Freiburger Altorientalische Studien</i> [serie] (Stuttgart).
<i>GAAL</i>	<i>Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur</i> [serie] (Göttingen).
<i>GBAO</i>	<i>Göttinger Beiträge zum Alten Orient</i> [serie] (Göttingen).
<i>GH A</i>	<i>Gilgameš y Humbaba A</i> (ETCSL 1.8.1.5).
<i>GH B</i>	<i>Gilgameš y Humbaba B</i> (ETCSL 1.8.1.5.1).
<i>HANEM</i>	<i>History of the Ancient Near East, Monographs</i> [serie] (Padova).
<i>HethZL</i>	Rüster, Ch.; Neu, E. <i>Hethitisches Zeichenlexikon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Bogazköy-Texten (StBoT Beih 2)</i> . Wiesbaden: Harrassowitz. 1989.
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i> [revista] (University of Chicago Press 1961-).
<i>KAL</i>	<i>Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts</i> [serie] (2007-).
<i>KASKAL</i>	<i>KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico</i> . [revista] (Padova).
<i>Lugale</i>	Poema narrativo sumerio, y luego bilingüe, <i>Lugale ud melambi nirgal</i> : se sigue la edición de van Dijk (1983a), junto con los nuevos manuscritos especificados arriba, en pp. 147 y ss., donde también se habla brevemente del poema.
<i>Malku</i>	Serie de sinónimos <i>Malku</i> = <i>šarru</i> , según la edición de Hruša (2010).
<i>MARI</i>	<i>Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires</i> [revista] (Paris 1982-).
<i>MA</i>	Período Medio-Asirio (ca. 1500-1000 a.C.).
<i>MB</i>	Período Medio-Babilónico (ca. 1500-1000 a.C.).
<i>MC</i>	<i>Mesopotamian Civilizations</i> [serie] (Winona Lake).
<i>MesZL</i>	Borger (2010).
<i>Muššu'u</i>	Serie exorcística <i>Muššu'u</i> , citada según la edición de Böck (2007).
<i>NA</i>	Período Neo-Asirio (ca. 1000 a.C. – 600 a.C.).
<i>NB</i>	Período Neo-Babilónico (ca. 1000 a.C. – 600 a.C.).
<i>OLA</i>	<i>Orientalia Lovaniensia Analecta</i> [serie] (Leuven/Paris/Sterlin).
<i>OPSNKF</i>	<i>Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund</i> [serie] (Philadelphia).
<i>PAdad</i>	Período Paleo-Acadio (2334-2154 a.C.).
<i>PAsir</i>	Período Paleo-Asirio (ca. 1910-1740 a.C.).
<i>PB</i>	Período Paleo-Babilónico (ca. 2000-1500 a.C.).
<i>PD</i>	Período Proto-Dinástico (PD I 2900-2750; PD II 2750-2600; PD III 2600-2450/2340).
<i>RO</i>	<i>Rocznik orientalistyczny</i> [revista] (Warszawa).
<i>SAA</i>	<i>State Archives of Assyria</i> [serie] (Helsinki).
<i>SAACT</i>	<i>State Archives of Assyria. Cuneiform Texts</i> [serie] (Helsinki).
<i>SAM</i>	<i>Studies in Ancient Medicine</i> [serie] (Leiden).

<i>SpTU</i>	<i>Spätbabylonische Texte aus Uruk</i> [serie].
<i>StPohl SM</i>	<i>Studia Pohl Series Maior</i> [serie] (1969-).
<i>Sumer</i>	<i>Sumer. A journal of archaeology and history in Arab world. Republic of Iraq, Ministry of Culture and Information Directorate of Antiquities and Heritage</i> [revista] (Baghdad 1945-)
<i>TCS</i>	<i>Texts from Cuneiform Sources</i> [serie] (New York 1966-).
<i>TUAT NF</i>	Janowski, B.; Wilhelm, G. (eds.) <i>Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge</i> (Gütersloh 2004-).
<i>TVOA</i>	<i>Testi del Vicino Oriente antico</i> [serie].
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i> [revista] (Münster).
<i>Udughul</i>	Serie <i>Udughul</i> / <i>Utukkū lemnūtu</i> , citada según la edición de Geller (2007).
<i>Udughul-pre</i>	Serie exorcística sumeria paleobabilónica, cuyo texto es generalmente paralelo a las tablillas III-VIII de la versión bilingüe de <i>Udughul</i> , de la que se considera precursora. Se sigue la edición de Geller (1985).



## VII. BIBLIOGRAFÍA

- Abusch, T. 1986. Ishtar's proposal and Gilgamesh's Refusal: An interpretation of The Gilgamesh Epic, Tablet 6, lines 1-79. *HR* 26, 143-187.
- 1987a. *Alaktu* and *Halakbab*. Oracular decision, divine revelation. *HTR* 80, 15-42.
- 1987b. *Babylonian Witchcraft Literature. Case Studies*, (Brown Judaic Studies n° 132) Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- 2002. *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, (AMD n° 5) Leiden, Styx-Brill.
- 2008. The witch's messages. Witchcraft, Omens, and Voodoo-Death in Ancient Mesopotamia; en: van der Spek, R. J. (ed.) *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society. Presented to Marten Stol on the occasion of his 65th Birthday*. Bethesda: CDL Press, pp. 53-68.
- Abusch, T. y Schwemer, D. 2008. Das Abwehrzauber-Ritual *Maqlû* ("Verbrennung"); en: Janowski, B., Wilhelm, G. y Hecker, K. (eds.) *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge vol. 4*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 128-186.
- 2009. The Chicago Maqlû Fragment (A 7876). *Iraq* 71, 53-87.
- 2011. *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals. Volume One*, (AMD n° 8) Leiden, Boston, Brill.
- Adah, S. F. 2011. *The Scourge of God. The Umman-manda and its Significance in the First Millennium BC*, (SAAS n° 20) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Ainsworth, W. F. 1888. *A Personal Narrative of The Euphrates Expedition*, London, Kegan.
- Al-Khalaf, J. M. 1957. The climate of Iraq. *Bulletin of the College of Arts (Baghdad)* 2, 201-235.
- al Rawi, F. N. H. 1990. Tablets from the Sippar Library. I. "The Weidner Chronicle": A Supposititious Royal Letter concerning a Vision. *Iraq* 52, 1-13.
- 1992. A new Hymn to Marduk from Sippar. *RA* 86, 79-83.
- 1995. Tablets from the Sippar Library IV: Lugale. *Iraq* 57, 199-223.
- al Rawi, F. N. H. y Black, J. A. 1989. The Second Tablet of "Išum and Erra". *Iraq* 51, 111-122.
- al Rawi, F. N. H. y Dalley, S. 2000. *Old Babylonian Texts from Private Houses at Abu Habbab Ancient Sippir. Baghdad University Excavations*, (Edubba n° 7) London, NABU.
- Albright, W. F. 1937. The Egyptian Correspondence of Abimilki, Prince of Tyre. *The Journal of Egyptian Archaeology* 190-203.
- Ali, A. H. 1994. Wind regime of the Arabian Gulf; en: El-Baz, F. y Makharita, R. M. (eds.) *The Gulf War and the Environment*. New York: Gordon and Breach Science Publishers, pp. 31-48.
- Alster, B. 1972a. *Dumuzi's Dream. Aspects of oral poetry in a Sumerian Myth*, (Mesopotamia CSA n° 1) Copenhagen, Akademisk Forlag.
- 1972b. A Sumerian incantation against Gall. *OrNS* 41, 349-358.
- 1991. Incantation to Utu. *ASJ* 13, 27-96.
- 1997. *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections.*, Bethesda, Maryland, CDL Press.
- 2005. Demons in the Conclusion of Lugalbanda in Hurrimkurra. *Iraq* 67, 61-71.

- 2007. *Sumerian Proverbs in the Schøyen Collection*, (CUSAS n° 2) Bethesda, CDL.
- Alster, B. y Westenholz, A. 1994. The Barton Cylinder. *ASJ* 16, 15-46.
- Amar, Z. 2002/2003. The Eating of Locusts in Jewish Tradition After the Talmudic Period. *Torah u-Madda Journal* 11, 186-202.
- Ambos, C. 2004. *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dresden, Islet.
- 2012. Rituelle Wege an babylonischen Königssitzen; en: Arnold, F., Busch, A., Haensch, R. y Wulf-Rheidt, U. (eds.) *Orte der Herrschaft. Charakteristika von antiken Machtzentren*. Rahden/Westf.: Marie Leidorf GmbH, pp. 139-147.
- Annus, A. 2001. *The Standard Babylonian Epic of Anzu*, (SAACT n° 3) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- 2002. *The god Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, (SAAS n° 14) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Annus, A. y Lenzi, A. 2010. *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, (SAACT n° 7) Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Anthonzio, S. 2009. *L'eau, enjeux politiques et théologiques, de Sumer à la Bible*, Leiden, Boston, Brill.
- Arnaud, D. 1987. *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI/4. Textes de la bibliothèque: transcriptions et traductions*, Paris, Recherche sur les Civilisations.
- 2007. *Corpus des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien*, (AuOr Suppl n° 23) Sabadell, AUSA.
- Aro, J. 1961. *Die akkadischen Infinitivkonstruktionen*, (StOr n° 26) Helsinki, Societas Orientalis Fennica.
- Asheri, D., Lloyd, A. y Corcella, A. 2007. *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford, Oxford University Press.
- Ataç, M.-A. 2010. *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, New York, Cambridge University Press.
- Attinger, P. 2008. Rv Shaffer *UET* 6/3. *JCS* 80, 124-137.
- Attinger, P. y Krebernik, M. 2005. L'Hymne a Hendursaga (Hendursaga A); en: Rollinger, R. (ed.) *Von Sumer bis Homer: Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*. (AOAT n° 325). Münster: Ugarit-Verlag, pp. 21-104.
- Baker, H. D. 2000. Nabû-ušabši. *PNA* 900-902.
- Balke, T. E. 2002. Die sumerischen Dimensionaladjektive nim und sig. Anmerkungen zur Polysemie und Grammatikalisierung dimensionaler Ausdrücke im Sumerischen; en: Loretz, O., Metzler, K. A. y Schudig, H. (eds.) *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*. (AOAT n° 281). Münster: Ugarit-Verlag, pp. 31-53.
- Barthes, R. 1973. *Le Plaisir du Texte*, Paris, Du Seuil.
- Baruchi-Unna, A. 2008. Crossing the Boundaries: Literary Allusions to the Epic of Gilgamesh in the Account of Esarhaddon's Egyptian Campaign; en: Cogan, M. y Kahn, D. (eds.) *Treasures on Camels' Humps. Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, pp. 54-65.
- Bate, M. S. 2004. Tempestuous Poetry: Storms in Ovid's "Metamorphoses", "Heroides" and "Tristia". *Mnemosyne* 57, 295-310.
- Bauer, T. 1931. Ein Erstbericht Asarhaddons. *ZA* 40, 234-259.

- Beal, R. H. 1992. *The Organisation of the Hittite Military*, (THeth n° 20) Heidelberg, Carl Winter.
- Beaulieu, P.-A. 1989. *The reign of Nabonidus, king of Babylon 556-539 B.C.*, (YNER n° 10) New Haven, Yale University Press.
- 2001. The Abduction of Ištar from the Eanna Temple; en: Abusch, T., Beaulieu, P.-A., Huehnergard, J., Machinist, P. y Steinkeller, P. (eds.) *Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale*. Bethesda: CDL, pp. 29-40.
- 2003. *The pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian period*, (CM n° Leiden, Boston, Brill.
- 2005. The god Amurru as emblem of ethnic and cultural identity; en: van Soldt, W. H. (ed.) *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, July 1-4, 2002*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 430-445.
- 2007. Nabonidus the mad king: A reconsideration of his steles from Harran and Babylon; en: Heinz, M. y Feldman, M. H. (eds.) *Representations of political power: Case histories from times of change and dissolving order in the ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 133-166.
- Beaulieu, P.-A. y Mayer, W. R. 1997. Akkadische Lexikographie [Rv CAD Š/2, Š/3]. *OrNS* 66, 157-180.
- Beckman, G. 2001. The Hittite Gilgamesh; *The Epic of Gilgamesh*. New York, London: Norton, pp. 157-165.
- 2003. Gilgamesh in Hatti; en: Beckman, G., Beal, R. y McMahon, G. (eds.) *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 37-57.
- 2007. A Hittite Ritual for Depression (CTH 432); en: Groddek, D. y Zorman, M. (eds.) *Tabularia Hethaeorum: Hethitologische Beiträge. Silvin Košak zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 69-81.
- Biggs, R. D. 1968. An esoteric Babylonian Commentary. *RA* 62, 51-57.
- 1969. Medicine in Ancient Mesopotamia. *History of Science* 8, 94-105.
- 1985. The Babylonian Prophecies and the Astrological Traditions of Mesopotamia. *JCS* 37, 86-90.
- Black, J. A. 1998. *Reading Sumerian Poetry*, London, The Athlone Press.
- Böck, B. 1996. Babylonische Divination und Magie als Ausdruck der Denkstrukturen des altmesopotamischen Menschen; en: Renger, J. (ed.) *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*. Saarbrücken: SDV, pp. 409-425.
- 1999. Babylonische Divination und Magie als Ausdruck der Denkstrukturen des altmesopotamischen Menschen; en: Renger, J. (ed.) *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne. 2. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft*. (CDOG n° 2). Saarbrück: SDV, pp. 409-425.
- 2000a. *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, (AfO Beih n° 27) Wien, F. Berger & Söhne.
- 2000b. An Esoteric Babylonian Commentary Revisited. *JAOS* 120, 615-620.
- 2001/2002. Rv Schwemer THeth 23. *AfO* 48/49, 228-232.
- 2003. "When You Perform the Ritual of 'Rubbing'": On Medicine and Magic in Ancient Mesopotamia. *JNES* 62, 1-16.
- 2005. Las plantas y el hombre en la antigua Mesopotamia; en: Olmos, R., Cabrera, P. y Montero, S. (eds.) *Paraíso cerrado, jardín abierto: el reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*. Madrid: Ediciones Polifemo, pp. 33-54.
- 2005/2006. Rv Heessel AMD 4. *AfO* 51, 355-358.



- 2007. *Das Handbuch Muššu'u "Einreibung". Eine Serie sumerischer und akkadischer Beschwörungen aus dem 1. Jt. vor Chr.*, (BPOA n° 7) Madrid, CSIC.
- 2009a. Diagnose im Alten Mesopotamien. Überlegungen zu Grenzen und Möglichkeiten der Interpretation keilschriftlicher diagnostischer Texte [Rv Scurlock & Andersen *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*]. *OLZ* 104, 381-398.
- 2009b. Schoß. *RLA* 3/4, 248-250.
- 2010. On medical technology in Ancient Mesopotamia; en: Attia, A., Buisson, G. y Geller, M. J. (eds.) *Advances in Mesopotamian Medicine: From Hammurabi to Hippocrates*. (CM n° 37). Leiden, Boston: Brill, pp. 105-128.
- Boden, M. A. 2004. *The Creative Mind. Myths and Mechanisms*, 2ª edición. London, Routledge.
- Bodi, D. 1991. *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bonatz, D. 2004. Ashurbanipal's Headhunt- An Anthropological Perspective. *Iraq* 66, 93-101.
- Bonechi, M. 2011. The Animals of the Sun-god's Team in the Incantation to Utu A. *NABU* 2011/86.
- Bongenaar, A. C. V. M. 1997. *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and its Prosopography*, (PIHANS n° 80) Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Borger, R. 1956. *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, (AfO Beih n° 9) Graz, Selbstverlage.
- 1957. Assyriologische und altarabistische Miscellen. *OrNS* 26, 1-11.
- 1958. Die Inschriften Asarhaddons (AfO Beiheft 9) Nachträge und Verbesserungen. *AfO* 18, 113-118.
- 1969a. Die erste Teiltafel der zi-pà-Beschwörungen (ASKT 11); en: Dietrich, M. y Rolig, W. (eds.) *Lišan miṭḫurti. Festschrift Wolfram Freiherr von Soden zum 19.VI.1968 gewidmet von Schülern und Mitarbeitern*. (AOAT n° 1). Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, pp. 1-22.
- 1969b. Neues Material zu ASKT Nr. 11. *WO* 5, 172-175.
- 1970. Vier Grenzsteinurkunden Merodachbaladans I von Babylonien. *AfO* 23, 1-26.
- 1973. Tonmännchen und Puppen. *BiOr* 30, 176-183.
- 1985. Einige Texte religiösen Inhalts. *OrNS* 54, 14-26.
- 1986. Neue Lugale-Fragmente. *OrNS* 55, 446-449.
- 1987. Pazuzu; en: Rochberg-Halton, F. (ed.) *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies presented to Erica Reiner*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, pp. 15-32.
- 1991. Ein Brief Sin-idinnams von Larsa an den Sonnengott sowie Bemerkungen über Joins und das Joinen. *NAWG* 1991/2, 39-84.
- 1996. *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- 2000. Šurpu II, III, IV und VIII in "Partitur"; en: George, A. y Irving, I. L. (eds.) *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 15-90.
- 2007. K 2392, un nouveau joint pour UGU 2. *JMC* 9, 47-48.
- 2008. Zur neuen Schulausgabe des babylonischen Weltschöpfungsepos [Rv Talon SAACT 4]. *OrNS* 77, 271-285.
- 2010. *Mesopotamisches Zeichenlexikon. Zweite, revidierte und aktualisierte Auflage*, (AOAT n° 305) Münster, Ugarit Verlag.
- Bottéro, J. 1969/1970. Antiquités assyro-babyloniennes. *AEPHEH* 95-124.

- 1970/1971. Antiquités assyro-babyloniennes. *AEPHEH* 87-129.
- 1975/1976. L'Epopée de la Création ou les Hauts-Faits de Marduk et son Sacre. *AEPHEH* 108, 77-126.
- 1977. Les noms de Marduk, l'écriture et la "logique" en Mésopotamie Ancienne; en: Ellis, M. d. (ed.) *Essays on the Ancient Near East in memory of Jacob Joel Finkelstein*. Hamden, CT: Archon Books, pp. 5-28.
- Bottéro, J. y Kramer, S. N. 1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard.
- Brinkman, J. A. 1968. *A political history of post-Kassite Babylonia, 1158-722 B.C.*, (AnOr n° 43) Roma, Pontificio Istituto Biblico.
- 1984. *Prelude to Empire. Babylonian Society and Politics, 747-626 BC*, Philadelphia, The University Museum.
- 1990. The Babylonian Chronicle Revisited; en: Abusch, T., Huehnergard, J. y Steinkeller, P. (eds.) *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. (HSS n° 37). Atlanta: Scholars Press, pp. 73-104.
- Briskman, L. 2009. Creative Product and Creative Process in Science and Art; en: Krausz, M., Dutton, D. y Bardsley, K. (eds.) *The Idea of Creativity*. Leiden: Brill, pp. 17-41.
- Brock, S. P. 1999. The "ruah elohim" of Gen 1,2 and its reception history in the Syriac tradition; en: Auwers, J.-M. y Wénin, A. (eds.) *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*. Leuven: Peeters, pp. 327-349.
- Brok, M. F. A. 1959. *De perzische expeditie van keizer Julianus volgens Ammianus Marcellinus*, Groningen, Wolters.
- Brown, C. H. 1983. Where do cardinal direction terms come from? *Anthropological Linguistics* 25 121-161.
- Bruschweiler, F. 1987. *Inanna: la déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne: recherche lexicographique*, (Les Cahiers du CEPOA n° 4) Louvain, Peeters.
- Buccellati, G. 1973. Adapa Genesis and the notion of Faith. *UF* 5, 61-66.
- Buringh, P. 1957. Living Conditions in the Lower Mesopotamian Plain in Ancient Times. *Sumer* 13, 30-46.
- Busch, P. 2006. *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin, New York, De Gruyter.
- Butler, S. A. L. 1998. *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, (AOAT n° 258) Münster, Ugarit-Verlag.
- Çagırgan, G. y Lambert, W. G. 1991. The Late Babylonian Kislimu Ritual for Esagil. *JCS* 48, 89-106.
- Cagni, L. 1969. *L'Epopée di Erra*, (StSem) Rome, Istituto di Studi del Vicino Oriente.
- Campagno, M. 2004. *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- 2006. Judicial Practices, Kinship and the State in 'The Contendings of Horus and Seth'. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133, 20-33.
- Canaan, T. 1935. The Curse in Palestinian Folklore. *The Journal of the Palestine Oriental Society* 15, 235-279.
- Cancik, H. 2003. Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian); en: Lange, A., Lichtenberger, H. y Römheld, K. F. D. (eds.) *Die Dämonen - Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 447-460.

- Cantera, F. y Iglesias, M. 2000. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, 3ª edición. (Biblioteca de Autores Cristianos Maior n° 10) Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carroll, N. 2003. Art, Creativity, and Tradition; en: Gaut, B. y Livingston, P. (eds.) *The Creation of Art. New Essays in Philosophical Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 208-234.
- Casaburi, M. A. 2000. The Alleged Mesopotamian "lent": The Hemerology for Tešřitu. *SEL* 17, 13-29.
- 2003a. *Tre-stelle-per-ciascun(-mese)*. *L'Astrolabio B: edizione filologica*, (AION Suppl n° 93) Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- 2003b. *ūmē ṭabūti*. "I giorni favorevoli", (HANES n° 8) Padova, Sargon.
- Cavigneaux, A. 1996. *Uruk. Altbabylonische Texte aus dem Planquadrat Pe XVI-4/5. Nach Kopien von Adam Falkenstein*, (AUWE n° 23) Mainz, Philip von Zabern.
- 1999. A Scholar's Library in Meturan?; en: Abusch, T. y van der Toorn, K. (eds.) *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives*. (AMD n° 1). Groningen: Styx, pp. 251-273.
- 2000. Anzū dans la rue. *NABU* 2000/19.
- 2005. Shulgi, Nabonide et les grecs; en: Sefati, Y., Artzi, P., Cohen, C., Eichler, B. L. y Hurowitz, V. A. (eds.) *An Experienced Scribe who Neglects Nothing. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda: CDL, pp. 63-72.
- 2007. Une crux sargonica et les quatre vents. *OrNS* 76 169-173.
- Cavigneaux, A. y Al-Rawi, F. N. H. 1993. New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan): A First Survey. *Iraq* 55, 91-105.
- Cavigneaux, A. y Al Rawi, F. N. H. 1993. Textes Magiques de Tell Haddad I. *ZA* 83, 171-220.
- 1995. Textes Magiques de Tell Haddad II. *ZA* 85, 19-46.
- 2000. *Gilgamesh et la mort. Textes de Tell Haddad VI avec un appendice sur les textes funéraires sumériens*, (CM n° 19) Groningen, Styx.
- 2002. Liturgies exorcistiques agraires (Textes de Tell Haddad IX). *ZA* 92, 1-59.
- Civil, M. 1971. *The Series Izi = išātu, Ká-gal = abullu and Níg-ga = makkūru*, (MSL n° 13) Roma, Pontificium Institutum Biblicum.
- 1987. Sumerian Riddles: A Corpus. *AuOr* 5, 17-37.
- 1989. The Texts from Meskene-Emar [Rv Arnaud Emar 6]. *AuOr* 7, 5-25.
- 1994. *The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual*, (AuOr Suppl n° 5) Sabadell, AUSA.
- 1999/2000. Reading Gilgameš; en: Molina, M., Márquez Rowe, I. y Sanmartín, J. (eds.) *Arbor Scientiae. Estudios del Próximo Oriente Antiguo dedicados a Gregorio del Olmo Lete con ocasión de su 65 aniversario*. (AuOr n° 17/18). Barcelona: AUSA, pp. 179-189.
- 2003. Reading Gilgameš II: Gilgameš and Huwawa; en: Sallaberger, W., Volk, K. y Zgoll, A. (eds.) *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 77-86.
- 2009. The Mesopotamian Lexical Lists Authors and Commentators; en: del Olmo Lete, G. y Barreyra Francaroli, D. A. (eds.) *Reconstruyendo el Pasado Remoto. Estudios sobre el P.O.A. en homenaje a Jorge R. Silva Castillo*. (AuOr Suppl n° 25). Sabadell: AUSA, pp. 63-69.

- Cogan, M. 1983. Omens and Ideology in the Babylon Inscription of Esarhaddon; en: Tadmor, H. y Weinfeld, M. (eds.) *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem: The Magnes Press, pp. 76-87.
- Cohen, A. C. y Kangas, S. E. (eds.) 2010. *Assyrian Reliefs from the Palace of Ashurnasirpal II. A Cultural Biography*, Hanover, NH: The Hood Museum of Art.
- Cohen, M. E. 1988. *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Potomac, Maryland, Capital Decisions Limited.
- Collins, T. J. 1999. *Natural Illness in Babylonian Medical Incantations*, Chicago, UMI Microform 9934038.
- Conway, D. J. 1995. *Maiden, Mother, Crone: the Myth and Reality of the Triple Goddess*, St. Paul, MN, Llewellyn.
- Cooley, J. L. 2008. "I want to dim the brilliance of Šulpae!" Mesopotamian Celestial Divination and the poem of *Erra and Išum*. *Iraq* 70, 179-188.
- Cooper, J. S. 1977. Symmetry and repetition in Akkadian Narrative. *JAOS* 97, 508-512.
- 1978. *The Return of Ninurta to Nippur. an-gim dím-ma*, (AnOr n° 52) Roma, Pontificium Institutum Biblicum.
- 2009. Wind and Smoke: Giving up the Ghost of Enkidu, Comprehending Enkidu's Ghosts; en: Poo, M.-c. (ed.) *Rethinking Ghosts in World Religions*. Leiden, Boston: Brill, pp. 23-32.
- Coppola, D. 2010. *Anemioi: morfologia dei venti nell'immaginario della Grecia arcaica*, Napoli, Liguori Editore.
- Couto, É. 2009. *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y acadio. El léxico Ugu-mu*, Tesis inédita.
- Crapanzano, V. 1973. *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press.
- Cristóbal, V. 1988. Tempestades Épicas. *Cuadernos de Investigación Filológica* 20, 125-148.
- Crown, A. D. 1974. How News Travelled in the Ancient Near East. *JESHO* 17, 244-271.
- Cullen, H. M., deMenocal, P. B., Hemming, S., Hemmng, G., Brown, F. H., Guilderson, T. y Sirocko, F. 2000. Climate change and the collapse of the Akkadian empire: Evidence from the deep sea. *Geology* 28, 379-382.
- Cumont, F. 1966. *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Cunningham, G. 1997. *Deliver me from Evil. Mesopotamian incantations 2500-1500 BC*, (StPohl SM n° 17) Roma, Pontificio Istituto Biblico.
- 2007. A catalogue of Sumerian literature (based on Miguel Civil's catalogue of Sumerian literature); en: Cunningham, G. y Ebeling, J. (eds.) *Analysing Literary Sumerian: Corpus-based Approaches*. London: Equinox, pp. 351-412.
- Chambon, G. 2009. *Les archives du vin à Mari*, (Florilegium marianum n° 11) Paris, SEPOA.
- Chang, K. W. 1979. *Dichtungen der Zeit Tukulti-Ninurtas I. von Assyrien*, Frankfurt am Main, Lang.
- Charlier, R. 1992. Pazuzu et le froid; en: Broze, M. y Talon, P. (eds.) *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*. (Lettres Orientales n° 1). Leuven: Peeters, pp. 31-35.
- Charpin, D. 1992. Les malheurs d'un scribe ou de l'inutilité du Sumérien loin de Nippur; en: Ellis, M. d. (ed.) *Nippur at the Centennial. Papers Read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale*, Philadelphia, 1988. (OPKF n° 14). Philadelphia: The University Museum, pp. 7-27.

--- 2006. Rv *PIHANS* 101 Fs Grayson. *RA* 100, 180-182.

Chiodi, S. M. 2004. Eracle tra Oriente e Occidente; en: Panaino, A. y Piras, A. (eds.) *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography*. (Melammu Symposia n° 4). Milan: Isiao, pp. 93-116.

d'Ors, E. 1911. Glosari. Aforística de Xènius. *Veu de Catalunya*, 31 de octubre de 1911 (Año XXI n° 4474), p. 1.

D'Agostino, F. 1994. *Nabonedo, Adda Guppi, il deserto e il Dio luna: storia, ideologia e propaganda nella Babilonia del 6. sec. a.C.*, Pisa, Giardini.

da Riva, R. y Frahm, E. 1999/2000. Šamaš-šumu-ukīn, die Herrin von Ninive und das babylonische Königssiegel. *AfO* 46/47, 156-182.

Dalley, S. 1989. *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh and Others*, Oxford, Oxford University Press.

--- 1997. Statues of Marduk and the date of *Enūma eliš*. *AoF* 24, 163-171.

--- 2009. *Babylonian Tablets from the First Sealand Dynasty in the Schøyen Collection*, (CUSAS n° 9) Bethesda, CDL Press.

Darwish, A. S. K. y Sayigh, A. A. M. 1988. Wind Energy Potential in Iraq. *Solar & Wind Technology* 5, 215-222.

de Vaan, J. M. C. T. 1995. »Ich bin eine Schwertklinge des Königs«. *Die Sprache des Bēl-ibni*, (AOAT n° 242) Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag.

Deimel, A. 1934. *Enuma eliš und Hexaëmeron*, Rom, Päpstliches Bibelinstitut.

Delitzsch, F. 1874. *Assyrische Studien. Heft 1: Assyrische Thiernamen*, Leipzig.

Delnero, P. 2006. *Variation in Sumerian Literary Compositions. A case study based on the Decad*, Tesis doctoral inédita.

--- 2010. Sumerian Literary Catalogues and the Scribal Curriculum. *ZA* 100, 32-55.

Deller, K. 1962. Studien zur neuassyrischen Orthographie. *OrNS* 31, 186-196.

--- 1965a. Neuassyrisches aus Sultantepe. *OrNS* 34, 457-477.

--- 1965b. Rv CAD A/1. *OrNS* 34, 259-274.

Deller, K., Mayer, W. R. y Sommerfeld, W. 1987. Akkadische Lexikographie [Rv CAD N]. *OrNS* 56, 176-218.

den Boeft, J., Drijvers, J. W., den Hengst, D. y Teitler, H. C. 2002. *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIV*, Leiden, Boston, Köln, Brill.

Dhorme, P. 1907. *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, Librairie Victor Lecoffre.

di Vito, R. A. 1993. *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names. The Designation of the Personal God*, (StPobl SM n° 16) Roma, Pontificio Istituto Biblico.

Diakonoff, I. M. 1965. A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B.C.; en: Güterbock, H. G. y Jacobsen, T. (eds.) *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*. (AS n° 16). Chicago: University of Chicago, pp. 343-350.

Dietrich, M. 2000. Der unheilbringende Wurm. Beschwörung gegen den 'Zahnwurm' (CT 17,50); en: Graziani, S. (ed.) *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*. Istituto Orientali di Napoli: Napoli, pp. 209-220.

- Dirven, L. 1997. The Exaltation of Nabû. A revision of the relief depicting the battle against Tiamat from the temple of Bel in Palmyra. *WO* 28, 96-116.
- Donbaz, V. 1988. Complementary Data on Some Assyrian Terms. *JCS* 40, 69-80.
- Durand, J.-M. 1973/1974. [Rapport sur les conférences] Sumérien. *AEPHEH* 75-85.
- 1993. Le mythologème du combat entre le Dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie. *MARI* 7, 41-61.
- 1997. *Les documents épistolaires du Palais de Mari, (Littératures anciennes du Proche-Orient n° 16/I)* Paris, Éditions du Cerf.
- 2005. Tempête sur le Taurus? *NABU* 2005/61.
- Durand, J.-M. y Guichard, M. 1997. Les Rituels de Mari; en: Charpin, D. y Durand, J.-M. (eds.) *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*. Paris: SEPOA, pp. 19-78.
- Ebeling, E. 1931. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin / Leipzig, De Gruyter.
- 1953. *Die akkadische Gebetsserie "Handerhebung"*, Berlin, de Gruyter.
- 1955. Ein neuassyrisches Beschwörungsritual gegen Bann und Tod. *ZA* 51, 167-179.
- Edwards, M. 2012. *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments n° 242)* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Edzard, D. O. 1987/1990. Martu (Mardu). A. Gott. *RLA* 433-438.
- 1990. Gilgameš und Huwawa A. I. Teil. *ZA* 80, 164-203.
- 1991. Gilgameš und Huwawa A. II. Teil. *ZA* 81, 165-233.
- 1993. *"Gilgameš und Huwawa". Zwei Versionen der sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version "B", (ABAW n° 1993/4)* München, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- 1998. Namen, Namengebung (Onomastik). A Sumerisch; B. Akkadisch. *RLA* 1/2, 94-116.
- 2003. Enlil, Vater der Götter; en: Marrassini, P. (ed.) *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 173-184.
- el Samarraie, H. Q. 1970. *Agriculture in Iraq during the 3rd Century AH*, Beirut, Librairie du Liban.
- Eph'al, I. 2005. Esarhaddon, Egypt, and Shubria: Politics and Propaganda. *JCS* 57, 99-111.
- 2009. *The City Besieged. Siege and Its Manifestations in the Ancient Near East, (CHANE n° 36)* Leiden, Boston, Brill.
- Eph'al, I. y Tadmor, H. 2006. Observations on Two Inscriptions of Esarhaddon: Prism Nineveh A and the Letter to the God; en: Amit, Y., Ben Zvi, E., Finkelstein, I. y Lipschits, O. (eds.) *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, pp. 155-170.
- Eredia, F. 1917. Sul clima di Bagdad. *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana* 54, 436-444.
- Evans-Pritchard, E. E. 1973 [1965]. *Las teorías de la religión primitiva*, traducido por Abad, M. y Piera, C. Madrid, Siglo XXI.
- Fadhil, A. y Hilgert, M. 2011. "Verwandelt meine Verfehlungen in Gutes!" Ein šigû-Gebet an Marduk aus dem Bestand der «Sippar-Bibliothek»; en: Barjamovic, G., Dahl, J. L., Koch, U. S., Sommerfeld, W. y Goodnick-Westenholz, J. (eds.) *Akkade is King. A collection of papers by friends and colleagues presented to Aage Westenholz on the occasion of his 70th birthday 15th of May 2009. (PIHANS n° 118)*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 93-109.

- Fales, F. M. y Lanfranchi, G. B. 1997. The Impact of Oracular Material on the Political Utterances and Political Action of the Sargonid Dynasty; en: Heintz, J. G. (ed.) *Oracles et prophéties dans l'antiquité: actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*. Paris: De Boccard, pp. 99-114.
- Falkenstein, A. 1965. Die Anunna in der sumerischen Überlieferung; en: Güterbock, H. G. y Jacobsen, T. (eds.) *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*. (AS n° 16). Chicago: University of Chicago, pp. 127-140.
- Farber, W. 1975. Wehe, wenn. *ZA* 64, 177-179.
- 1977. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi. Atti Ištar ša ħarmaša Dumuzi*, Wiesbaden, Steiner.
- 1979. Stilistische Variation oder Grammatik. *RA* 73, 88.
- 1989a. *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, (MC n° 2) Winona Lake, Eisenbrauns.
- 1989b. (W)ardat-Lili(m). *ZA* 79, 14-35.
- 1990. *Mannam lušpur ana Enkidu*: Some New Thoughts about an Old Motif. *JNES* 49, 299-321.
- 1998. *māra/āt Anim* oder: Des Anu Töchterlein (In Singular und Plural, Text und Bild); en: Maul, S. M. (ed.) *tikip santakki mala bašmu... Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*. (CM n° 10). Groningen: Styx, pp. 59-69.
- 2000. Rv Schwemer THeth 23. *BiOr* 57, 630-633.
- 2004. How to marry a disease epidemics, contagion, and a magic ritual against the 'hand of the ghost'; en: Horstmanshoff, H. F. J. y Stol, M. (eds.) *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. (SAM n° 27). Leiden: Brill, pp. 117-132.
- 2008a. Die einleitende Episode des Erra-Epos. *AoF* 35, 262-267.
- 2008b. Reiß aus, Übel - Komm herein, Wohlstand; en: van der Spek, R. J. (ed.) *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society. Presented to Marten Stol on the occasion of his 65th Birthday*. Bethesda: CDL Press, pp. 11-18.
- Feliu, L. 2003. *The God Dagan in Bronze Age Syria*, (CHANE n° 19) Leiden, Boston, Brill.
- 2006. Concerning the Etymology of Enlil: the An=Anum Approach; en: del Olmo Lete, G., Feliu, L. y Millet Albà, A. (eds.) *šapal tibnim mû illakû. Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday*. (AuOr Suppl n° 22). Sabadell: AUSA, pp. 229-246.
- Fincke, J. C. 2000. *Augenleiden nach keilschriftlichen Quellen. Untersuchungen zur altorientalischen Medizin*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- 2009. Ist die Mesopotamische Opferschau ein nächtliches Ritual? *BiOr* 66, 519-558.
- 2011. Spezialisierung und Differenzierung im Bereich der altorientalischen Medizin: Die Dermatologie am Beispiel der Symptome *šimmû matqûtu*, *kalmātu (matuqtu)*, *kibšu*, *kiššatu* und *gurištu*; en: Selz, G. J. y Wagensohn, K. (eds.) *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies*. (WOO n° 6). Wein: Lit, pp. 159-208.
- 2012. <sup>d</sup>Šaggāšu ("Murderer"), the Demon from the Steppe. *BiOr* 69.
- Finkel, I. L. 1988. Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the series SA.GIG; en: Liechty, E., Ellis, M. d., Gerardi, P. y Gingerich, O. (eds.) *A scientific humanist: studies in memory of Abraham Sachs*. Philadelphia: University Museum, pp. 143-159.

- 1999. The Lament of Nabû-šuma-ukîn; en: Meyer, J.-W. y Sommerfeld, W. (eds.) *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*. (CDOG n° 3). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, pp. 323-342.
- Fitzgerald, A. 2002. *The Lord of the East Wind*, (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series n° 34) Washington, DC, The Catholic Biblical Association of America.
- Fleming, D. E. y Milstein, S. J. 2010. *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic. The Akkadian Huwawa Narrative*, (CM n° 39) Leiden, Boston, Brill.
- Foster, B. R. 1974. Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia. *OrNS* 43, 344-354.
- 1987. Gilgamesh Sex, Love and the Ascent of Knowledge; en: Marks, J. H. y Good, R. M. (eds.) *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*. Guilford, Connecticut: Four Quarters Publishing, pp. 21-42.
- 1991. On Authorship in Akkadian Literature. *AION* 51, 17-32.
- 2005a. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, Maryland, CDL Press.
- 2005b. A New Edition of the Epic of Gilgamesh [Rv George *Gilgamesh*]. *JAOS* 125, 59-65.
- 2007. *Akkadian Literature of the Late Period*, Münster, Ugarit-Verlag.
- 2011. Rv Fleming & Milstein CM 39. *JAOS* 131, 147-148.
- Foster, K. P., Ritner, R. K. y Foster, B. 1996. Texts, Storms, and the Thera Eruption. *JNES* 55, 1-14.
- Frahm, E. 1997. *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, (AfO Beih n° 26) Wien, Institut für Orientalistik.
- 2000. Die Akitu-Häuser von Ninive. *NABU* 2000/66.
- 2003. New Sources for Sennacherib's First Campaign. *Isimu* 6, 129-164.
- 2009a. *Historische und historisch-literarische Texte*, (KAL n° 3) Wiesbaden, Harrassowitz.
- 2009b. Warum die Brüder Böses planten. Überlegungen zu einer alten *Crux* in Asarhaddons 'Ninive A'-Inschrift; en: Arnold, W., Jursa, M., Müller, W. W. y Procházka, S. (eds.) *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra: Analecta Semitica in Memoriam Alexander Sima*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 27-49.
- 2010a. Counter-texts, Commentaries, and Adaptations: Politically Motivated Responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical World, and Elsewhere. *Orient* 45, 3-33.
- 2010b. Hochverrat in Assur; en: Maul, S. M. y Heeßel, N. P. (eds.) *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle »Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur« der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 89-137.
- 2010c. Reading the Tablet, the Exta, and the Body: The Hermeneutics of Cuneiform Signs in Babylonian and Assyrian Text Commentaries and Divinatory Texts; en: Annus, A. (ed.) *Divination and interpretation of signs in the Ancient World*. (OIS n° 6). Chicago: The University of Chicago, pp. 91-141.
- 2011. *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*, Münster, Ugarit-Verlag.
- próximamente-a. Creation and the Divine Spirit in Babel and Bible. Reflections on *mummu* in *Enūma eliš* I 4 and *rûah* in *Genesis* 1:2; *Fs Machinist*. pp.
- próximamente-b. A Tale of Two Lands and Two Thousand Years: The Origins of Pazuzu.
- Frame, G. 1995. *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 B.C.)*, (RIMB n° 2) Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.



- Frankena, R. 1954. *Tākuṭu, de sacrale maaltijd in het assyrische ritueel : met een overzicht over de in Assur vereerde goden*, (*Commentationes orientales* n° 2) Leiden, Brill.
- 1957. Untersuchungen zum Irra-Epos. *BiOr* 14, 2-10.
- Frankfurter, D. 1995. Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells; en: Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.) *Ancient magic and ritual power*. New York: Brill, pp. 434-476.
- Freedman, S. M. 1998. *If a City is set on a Height. The Akkadian omen series šumma ālu ina mēlê šakin. Volume 1: Tablets 1-21*, (OPKF n° 17) Philadelphia.
- 2006. *If a City is set on a Height. The Akkadian omen series šumma ālu ina mēlê šakin. Volume 2: Tablets 22-40*, (OPKF n° 19) Philadelphia, Samuel Noah Kramer Fund.
- Frey-Anthes, H. 2008. Concepts of "Demons" in Ancient Israel. *WO* 38 38-52.
- Freydank, H. y Feller, B. 2010. *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte, IX (= MARV IX)*, (WVDOG n° 125) Harrassowitz, Wiesbaden.
- Freydank, H. y Saporetti, C. 1979. *Nuove attestazioni dell'Onomastica Medio-Assira*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Friedrich, J. 1930. Die hethitischen bruchstücke des Gilgameš-Epos. *ZA* 39, 1-82.
- Fuchs, A. 1994. *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen, Cuvillier Verlag.
- Gabbay, U. 2007. *The Sumero-Akkadian Prayer "Eršema": A Philological and Religious Analysis*, Jerusalem, Hebrew University.
- 2010. The King of the Demons: Pazuzu, Bagdana and Ašmedai; en: Horowitz, W., Gabbay, U. y Vukosavović, F. (eds.) *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*. (BPOA n° 8). Madrid: CSIC, pp. 57-72.
- Gadotti, A. 2010. A Woman Most Fair: Investigating The Message Of Ludingira To His Mother; en: Kleinerman, A. y Sasson, J. M. (eds.) *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It? Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday*. Bethesda: CDL Press, pp. 115-129.
- Galter, H. D. 1983. *Der Gott Ea/Enki in der Akkadischen Überlieferung. Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials*, Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz.
- Ganter, A. 1995. Zum Ausgang von *Gilgameš* und *Huwawa* Version B. *NABU* 1995/41.
- Gantzert, M. 2008. *The Emar Lexical Texts*, Maastrich.
- García Trabazo, J. V. 2002. *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid, Trotta.
- García Yebra, V. 1981. Polisemia, ambigüedad y traducción; en: Geckeler, H., Schlieben-Lange, B., Trabant, J. y Weydt, H. (eds.) *Logos Semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu*. Berlin, New York, Madrid: de Gruyter, Gredos, pp. 37-51.
- Garelli, P. 1976. L'État et la légitimité royale sous l'empire assyrien; en: Larsen, M. T. (ed.) *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires. (Mesopotamia CSA n° 7)*. Copenhagen: Akademisk Forlag, pp. 319-328.
- Gaut, B. 2010. The Philosophy of Creativity. *Philosophy Compass* 5, 1034-1046.
- Gehlken, E. 1996. *Spätbabylonische Wirtschaftstexte aus dem Eanna-Archiv*, (AUWE n° 11) Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- 2012. *Weather Omens of Enūma Anu Enlil. Thunderstorms, Wind and Rain (Tablets 44-49)*, (CM n° 43) Leiden, Boston, Brill.

- Gelb, I. J. 1957. *Glossary of Old Akkadian*, (MAD n° Chicago, The University of Chicago Press.
- Geller, M. J. 1984. Rv Köcher *BAM* 5-6. *ZA* 74, 292-297.
- 1985. *Forerunners to Udug Hul. Sumerian Exorcistic Incantations*, (FAOS n° 12) Stuttgart, Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH.
- 1998. An Incantation against Curses; en: Maul, S. M. (ed.) *tikip santakki mala bašmu... Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*. (CM n° 10). Groningen: Styx, pp. 127-140.
- 2000a. Fragments of Magic, Medicine, and Mythology from Nimrud. *BSOAS* 63, 331-339.
- 2000b. The Landscape of the Netherworld; en: Milano, L., de Martino, S., Fales, F. M. y Lanfranchi, G. B. (eds.) *Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers Presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July, 1997*. (HANEM n° 3/1-3). Padova: Sargon srl, pp. 41-49.
- 2004. Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud. *Max-Planck Preprint* 259.
- 2007. *Evil Demons: The canonical Utukkū Lemnūtu incantations. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation and Glossary*, (SAACT n° 5) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- 2010a. *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- 2010b. Late Babylonian Lugal-e; en: Baker, H. D., Robson, E. y Zólyomi, G. (eds.) *Your Praise is Sweet – A Memorial Volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends*. Oxford: Griffith Institute, pp. 93-100.
- 2010c. Look to the Stars Babylonian medicine, magic, astrology and melothesia. *Max-Planck Preprint* 401, 1-90.
- Geller, M. J. y Wiggermann, F. A. M. 2008. Duplicating Akkadian Magic; en: van der Spek, R. J. (ed.) *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society. Presented to Marten Stol on the occasion of his 65th Birthday*. Bethesda: CDL Press, pp. 149-160.
- Gemser, B. 1924. *De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude babyloniërs an assyriërs*, Wageningen, Veenman & zonen.
- Genette, G. 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*, traducido por Newman, C. y Doubinsky, C. Paris, Éditions du Seuil.
- George, A. R. 1985. Notes on Two Extremes of Weather. *RA* 79, 69-71.
- 1990. The Day the Earth Divided: a Geological Aetiology in the Babylonian Gilgamesh Epic. *ZA* 80, 214-219.
- 1991a. Babylonian Texts from the folios of Sidney Smith. Part Two: Prognostic and Diagnostic Omens, Tablet I. *RA* 85, 137-167.
- 1991b. Rv Dalley *Myths from Mesopotamia*. *BSOAS* 54, 145-146.
- 1991c. Rv Hunger & Pingree *AfO Beih* 24. *ZA* 81, 301-306.
- 1992. *Babylonian Topographical Texts*, (OLA n° 40) Leuven, Peeters.
- 1999. The Dogs of Ninkilim: Magic against Field Pests in Ancient Mesopotamia; en: Klengel, H. y Renger, J. (eds.) *Landwirtschaft im Alten Orient. Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin, 4.-8.7.1994*. (BBVO n° 18). Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 291-299.
- 2000. Four Temple Rituals from Babylon; en: George, A. y Irving, I. L. (eds.) *Wisdom, Gods and literature: studies in Assyriology in honour of W.G. Lambert*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 259-299.

- 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford, Oxford University Press.
- 2006. Babylonian texts from the folios of Sidney Smith, part three. A commentary on a ritual of the month Nisan; en: Guinan, A. K. y otros (eds.) *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*. (CM n° 31). Leiden: Brill, pp. 173-185.
- 2007a. The civilizing of Ea-Enkidu an unusual Tablet of the Babylonian Gilgamesh Epic. *RA* 101, 59-80.
- 2007b. The Epic of Gilgamesh: Thoughts on genre and meaning; en: Azize, J. y Weeks, N. (eds.) *Gilgamesh and the World of Assyria*. Leuven, Paris, Dudley MA: Peeters, pp. 37-65.
- 2007c. The Gilgamesh epic at Ugarit. *AuOr* 25, 237-254.
- 2009. *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection*, (CUSAS n° 10) Bethesda, CDL.
- 2010. Bilgames and the Bull of Heaven: Cuneiform Texts, Collations and Textual Reconstruction; en: Baker, H. D., Robson, E. y Zólyomi, G. (eds.) *Your Praise is Sweet – A Memorial Volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends*. London: British Institute for the Study of Iraq, pp. 101-115.
- 2011. *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection*, (CUSAS n° 17) CDL Press, Bethesda, MD.
- George, A. R. y Al Rawi, F. N. H. 1996. Tablets from the Sippar Library VI: Atra-ḫasis. *Iraq* 58, 147-190.
- George, A. R. y Frame, G. 2005. The royal libraries of Nineveh: New evidence for King Ashurbanipal's tablet collecting. *Iraq* 67, 265-284.
- George, A. R. y Taniguchi, J. 2010. The Dogs of Ninkilim, part two: Babylonian rituals to counter field pests. *Iraq* 72, 79-148.
- Gerardi, P. 1988. Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs: The Development of the Epigraphic Text. *JCS* 40, 1-35.
- 1989. Thus, He Spoke: Direct Speech in Esarhaddon's Royal Inscriptions. *ZA* 79, 245-260.
- Gesche, P. D. 2001. *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.*, (AOAT n° 275) Münster, Ugarit-Verlag.
- Gignoux, P. 1987. *Incantations magiques syriaques*, Louvain, Peeters.
- Glassner, J.-J. 2004a. La leçon d'un devin paléo-Babylonien. *RA* 98, 63-80.
- 2004b. *Mesopotamian Chronicles*, (WAW n° 19) Atlanta.
- Goodnick Westenholz, J. 1983. Heroes of Akkad. *JAOS* 103, 327-336.
- 1997. *Legends of the Kings of Akkade*, (MC n° 7) Winona Lake, Eisenbrauns.
- 2000. Intimations of Mortality; en: Graziani, S. (ed.) *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*. Napoli, pp. 1179-1201.
- 2010. Heaven and Earth: Asexual monad and Bisexual dyad; en: Stackert, J., Nevling Porter, B. y Wright, D. P. (eds.) *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Bethesda, Maryland: CDL Press, pp.
- Grätz, S. 1998. *Der strafende Wettergott: Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament*, Bodenheim, Philo.
- Grave, C. 1980a. The Etymology of Northwest Semitic *šapānu*. *UF* 12, 221-229.
- 1980b. On the Use of an Egyptian Idiom in an Amarna Letter from Tyre and in a Hymn to the Aten. *OrAnt* 19, 205-218.

- 1982. Northwest Semitic *šapānu* in a Break up of an Egyptian Stereotype Phrase in EA 147. *OrNS* 51, 161-182.
- Grayson, A. K. 1969. The Myth of Zu; en: Pritchard, J. B. (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 514-517.
- 1972a. *Assyrian Royal Inscriptions. Volume I. From the Beginning to Ashur-resha-ishi I*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- 1972b. Cylinder C of Sîn-šarra-iškun, a New Text from Baghdad; en: Wevers, J. W. y Redford, D. B. (eds.) *Studies on the Ancient Palestinian World presented to Professor F.V. Winnett on the occasion of his retirement*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 157-168.
- 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*, (TCS n° 5) Locust Valley, New York, J.J. Augustin.
- 1987. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (To 1115 BC)*, (RIMA n° A/1) Toronto, University of Toronto.
- Grayson, A. K. y Lambert, W. G. 1964. Akkadian Prophecies. *JCS* 18, 7-30.
- Groneberg, B. 1996. Towards a definition of Literariness as applied to Akkadian Literature; en: Vogelzang, M. E. y Vanstiphout, H. L. J. (eds.) *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*. (CM n° 6). Groningen: Styx, pp. 59-84.
- 1997. *Lob der Ištar: Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*, (CM n° 8) Groningen, Styx.
- 2003. Searching for Akkadian Lyrics From Old Babylonian to the Lieder katalog KAR 158. *JCS* 55, 55-74.
- 2005. Ištar Louvre und Ištar Bagdad in B. Groneberg, *Lob der Ištar*. CM 8. Groningen 1997. *NABU* 2005/15.
- 2006. Aspekte der "Göttlichkeit" in Mesopotamien. Zur Klassifizierung von Göttern und Zwischenwesen; en: Kratz, R. G. y Spieckermann, H. (eds.) *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Band I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 131-165.
- 2007. Liebes- und Hundesbeschwörungen im Kontext; en: Roth, M., Farber, W., Stolper, M. y von Bechtolsheim, P. (eds.) *Studies Presented to Robert D. Biggs, 4 June 2004*. (AS n° 27). Chicago: Oriental Institute Press, pp. 91-107.
- Guinan, A. K. 1996. Left / Right Symbolism in Mesopotamian Divination. *SAAB* 10, 5-10.
- Gurney, O. R. 1949. Texts from Dur-Kurigalzu. *Iraq* 11, 131-149.
- 1955. The Sultantepe Tablets (Continued): IV The Cuthaeen Legend of Naram-Sin. *AnSt* 5, 93-113.
- 1957. The Sultantepe Tablets (Continued). VI. A Letter of Gilgamesh. *AnSt* 7, 127-136.
- 1967. The Sultantepe Tablets: Addendum and Additional Corrigenda. *AnSt* 17, 195-196.
- 1981. The Sultantepe Tablets Addenda and Further Corrigenda. *AfO* 28, 92-112.
- 1989. *Literary and Miscellaneous Texts in the Ashmolean Museum*, (OECT n° 11) Oxford, Clarendon Press.
- Haas, V. 1980. Die Dämonisierung des Fremden und des Feindes im Alten Orient. *RO* 41/2, 37-44.
- Haldar, A. 1950. *The Notion of the Desert in Sumero-Akkadian and West-Semitic Religions*, (Uppsala Universiteits Årsskrift n° 1950/3) Uppsala.
- Halton, C. 2009. Allusions to the Stream of Tradition in Neo-Assyrian Oracles. *ANES* 46, 50-61.
- Hallo, W. W. 1990. The Limits of Skepticism. 110, 187-199.

- 1991. The Concept of Canonicity in Cuneiform and Biblical Literature: A comparative Appraisal; en: Lawson Younger Jr., K., Hallo, W. W. y Batto, B. F. (eds.) *The Biblical Canon in Comparative Perspective. Scriptures in Context IV*. Lewiston: Edwin Mellen, pp. 1-19.
- 1996. *Origins. The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden, New York, Cologne, Brill.
- 2001. Polymnia and Clio; en: Abusch, T., Beaulieu, P.-A., Huehnergard, J., Machinist, P. y Steinkeller, P. (eds.) *Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale, Part I*. Bethesda: CDL Press, pp. 195-209.
- Hallo, W. W. y Moran, W. L. 1979. The First Tablet of the SB Recension of the Anzu-Myth. *JCS* 31, 65-115.
- Harrak, A. 1992. Pagan Traces in Syriac Christian Onomastica; en: Harrak, A. (ed.) *Contacts Between Cultures. West Asia and North Africa*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, pp. 318-323.
- Harto Trujillo, M. L. 2002. *Amiano Marcelino, Historia*, (Akal Clásica n° 66) Madrid, Akal.
- Haubold, J. 2002. Greek Epic: A Near Eastern Genre. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 48, 1-19.
- Haul, M. 2000. *Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš*, (GAAL n° 1) Göttingen, Seminar für Keilschriftforschung Göttingen.
- 2003. Rv Annus SAACT 3. *OLZ* 98, 76-81.
- Hausperger, M. 2002. Die Krankheiten des Verdauungstraktes. *WO* 32, 33-73.
- Hecker, K. 1974. *Untersuchungen zur akkadischen Epik*, (AOATS n° 8) Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- 1994. Das Anzu-Epos; en: Kaiser, O. (ed.) *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band III. Weisheitstexte, Mythen und Epen. Mythen und Epen II*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 745-759.
- Heeßel, N. P. 2000. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, (AOAT n° 43) Münster, Ugarit-Verlag.
- 2001/2002. Rv Freedman *OPKF* 17. *AfO* 48/49, 232-241.
- 2002. *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*, (AMD n° 4) Leiden / Boston / Köln, Brill Styx.
- 2005. Stein, Pflanze und Holz Ein neuer Text zur "medizinischen astrologie". *OrNS* 74, 1-22.
- 2007a. *Divinatorische Texte I. Terrestrische, teratologische, physiognomische und oneiromantische Omina*, (KAL n° 1) Wiesbaden, Harrassowitz.
- 2007b. The hands of the gods: disease names, and divine anger; en: Finkel, I. L. y Geller, M. J. (eds.) *Disease in Babylonia*. (CM n° 36). Leiden: Brill, pp. 120-130.
- 2010. Neues von Esagil-kīn-apli. Die ältere Version der physiognomischen Omenserie *alamdimmû*; en: Maul, S. M. y Heeßel, N. P. (eds.) *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle »Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur« der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 139-187.
- Hehn, J. 1925. Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament. *ZAW* 210-225.
- Heidel, A. 1951. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Heimpel, W. 1968. *Tierbilder in der sumerischen Literatur*, (StPohl n° 2) Rome, Päpstliches Bibelinstitut.

- 1986. The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts. *JCS* 38, 127-151.
- 1987. Das Untere Meer. *ZA* 77, 22-91.
- 1996. *bâtum*, to observe. *NABU* 1996/64.
- Herr, L. G. 1997. Polysemy of *rûah* in 1 Kings 22:19-25; en: Merling, D. (ed.) *To Understand the Scriptures. Essays in Honor of William H. Shea*. Berrien Springs: Andrews University, pp. 29-31.
- Hilgert, M. 2002. *Akkadisch in der Ur III-Zeit*, (Imgula n° 5) Münster, Rhema.
- Hölscher, M. 1996. *Die Personennamen der kassitenzeitlichen Texte aus Nippur*, (Imgula n° 1) Münster, Rhema.
- Hommel, F. 1899. The Lulubaeen king Anu-banî-ni. *PSBA* 21, 115-117.
- Horowitz, W. 1989/1990. Two Mul-Apin Fragments. *AfO* 36/37, 116-117.
- 1998. *Mesopotamian Cosmic Geography*, (MC n° 8) Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.
- 2000. Astral Tablets in The Hermitage, Saint Petersburg. *ZA* 90, 194-206.
- 2001. Rv Hunger Astronomical Diaries 5. *ZA* 94, 143-146.
- 2006. A Late Babylonian Tablet with Concentric Circles from the University Museum (CBS 1766). *JANES* 30, 37-53.
- Horton, R. 1993. *Patterns of thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hossfeld, F.-L. y Zenger, E. (eds.) 2008. *Psalmen 101 - 150*, (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament n° Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Hrůša, I. 2010. *Die akkadische Synonymenliste malku = šarru. Eine Textedition mit Übersetzung und Kommentar*, Münster, Ugarit-Verlag.
- Hrůška, B. 1969. Das spätbabylonische Lehrgedicht "Inannas Erhöhung". *ArOr* 37, 473-522.
- 1973. Einige Überlegungen zum Erraepos [Rv Cagni L'Epopea di Erra]. *BiOr* 30, 3-7.
- 1975. *Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung der alten Mesopotamien*, Budapest.
- Hsu, E. 2007. The Experience of Wind in Early and Medieval Chinese Medicine. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, S117-S134.
- Huehnergard, J. 1997. Notes on Ras Shamra-Ougarit VII. *Syria* 74, 213-220.
- Hunger, H. 1968. *Babylonische und assyrische Kolophone*, (AOAT n° 2) Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Hunger, H. y Pingree, D. 1989. *MUL.APIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform*, (AfO Beib n° 24) Horn, Berger & Söhne.
- Hunger, H. y van der Spek, R. J. 2006. An astronomical diary concerning Artaxerxes II (year 42= 363-2 BC): Military Operations in Babylonia. *Arta* 2006.002.
- Hurowitz, V. A. 1992. Some Literary Observations on the Šitti-Marduk Kudurru (BBSt. 6). *ZA* 82, 39-59.
- 1993. Joel's locust plague in light of Sargon II's hymn to Nanaya. *JBL* 112, 597-603.
- Hurowitz, V. A. y Goodnick Westenholz, J. 1990. LKA 63: A Heroic Poem in Celebration of Tiglath-pileser I's Mušru-Qumanu Campaign. *JCS* 42, 1-49.
- Hutton, R. 2004. Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a new Collaboration. *The Historical Journal* 47, 413-434.

- Inowlocki, S. 2006. Josephus' Rewriting of the Babel Narrative (Gen 11:1-9). *Journal for the Study of Judaism* 37, 169-191.
- Izreel, S. 1995. The Amarna Letters from Canaan; en: Sasson, J. M. (ed.) *Civilizations of the Ancient Near East*. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 2411-2419.
- 2001. *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death*, (MC n° 10) Winona Lake, Eisenbrauns.
- Izreel, S. y Singer, I. 1990. *The General's Letter from Ugarit: A Linguistic and Historical Reevaluation of RS 20.33 (= Ugaritica V No. 20)*, Tel Aviv, Tel Aviv University.
- Jacobs, J. 2008. Rv Talon *SAACT* 4. *BiOr* 65, 154-158.
- Jacobsen, T. 1967. Mesopotamia; en: Frankfort, H. (ed.) *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 167-284.
- 1968. The battle between Marduk and Tiamat. *JAOS* 88, 104-108.
- 1976. *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven/London, Yale University Press.
- 1981. The Eridu Genesis. *JBL* 100, 513-529.
- 1984. The Harab Myth. *SANE* 2/3, 99-121.
- 1988. The Asakku in Lugal-e; en: Liechty, E., Ellis, M. d., Gerardi, P. y Gingerich, O. (eds.) *A Scientific Humanist: studies in memory of Abraham Sachs*. Philadelphia: University Museum, pp. 225-232.
- 1989a. God or Worshipper; en: Leonard, A. y Williams, B. B. (eds.) *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor*. (SAOC n° 47). Chicago: The Oriental Institute, pp. 125-130.
- 1989b. The  $lil_2$  of  $^dEn-lil_2$ ; en: Behrens, H., Loding, D. y Roth, T. (eds.) *DUMU-É-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*. (OPKF n° 11). Philadelphia: University Museum, pp. 267-276.
- Janowski, B. y Schwemer, D. (eds.) 2010. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Texte zur Heilkunde*, (TUAT NF n° 5) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Jastrow, M. 1909. Babylonian Orientation. *ZA* 23, 196-208.
- Jean, C. 2006. Points cardinaux et vents dans la magie néo-assyrienne; en: Denooz, L. y Luffin, X. (eds.) *Autour de la géographie orientale et au-delà, en l'honneur de J. Thiry*. (Lettres Orientales n° 11, X). Louvain - Paris: Peeters, pp. 5-18.
- Jeffers, A. 2007. Interpreting Magic and Divination in the Ancient Near East. *Religion Compass* 1, 684-694.
- Jensen, P. 1900. *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen*, (KB n° 6/1) Berlin, Reuther & Reichard.
- Jeremias, A. 1929. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 2ª edición. Berlin, Leipzig, de Gruyter.
- Jiménez, E. próximamente. The Creation of the King: A Reappraisal. *Kaskal*.
- Jiménez Zamudio, R. 2005. Adapa o la inmortalidad frustrada. Reflexiones sobre el poema de Adapa. *Isimu* 8, 173-200.
- Joannès, F. 2009. Le Traitement du Passé par Nabonide, Roi de Babylone; en: Barstad, H. M. (ed.) *The past in the past. Concepts of past reality in ancient Near Eastern and early Greek thought*. Oslo: Novus Press, pp. 91-109.
- Johnson, J. C. 2011. The metaphysics of mantic/prophetic authentication devices in Old Babylonian Mari; en: Barjamovic, G., Dahl, J. L., Koch, U. S., Sommerfeld, W. y Goodnick-Westenholz, J. (eds.) *Akkade is*

King. *A collection of papers by friends and colleagues presented to Aage Westenholz on the occasion of his 70th birthday 15th of May 2009*. 118). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 151-161.

Jursa, M. 2005. *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents. Typology, Contents and Archives*, (GMTR n° 1) Münster, Ugarit -Verlag.

--- 2009. Die Krallen des Meeres und andere Aromata; en: Arnold, W., Jursa, M., Müller, W. W. y Procházka, S. (eds.) *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra: Analecta Semitica in Memoriam Alexander Sima*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 147-180.

Kahn, D. 2004. Taharqa, King of Kush and the Assyrians. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 31, 109-128.

Kákossy, L. 1997. The Ptah-Shu-Tefnut Triad and the Gods of the Winds on a Ptolemaic Sarcophagus; en: van Dijk, J. (ed.) *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*. Groningen: Styx, pp. 219-229.

Kämmerer, T. y Metzler, K. A. 2012. *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš*, (AOAT n° 375) Münster, Ugarit-Verlag.

Katz, D. 2003. *The image of the netherworld in the Sumerian sources*, Bethesda, CDL Press.

--- 2005. Death They Dispensed to Mankind The Funerary World of Ancient Mesopotamia. *Historiae* 2, 55-90.

--- 2006. Appeals to Utu in Sumerian Narratives; en: Michalowski, P. y Veldhuis, N. (eds.) *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honour of Stip (H.L.J. Vanstiphout)*. (CM n° 35). Leiden, Boston: Brill, pp. 105-122.

--- 2007. Sumerian Funerary Rituals in Context; en: Laneri, N. (ed.) *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. (OIS n° 3). Chicago: University of Chicago, pp. 167-188.

--- 2010. The naked Soul: Deliberations on a popular theme; en: Stackert, J., Porter, B. N. y Wright, D. P. (eds.) *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Bethesda: CDL Press, pp. 107-120.

Kaufman, S. A. 1974. *The Akkadian Influences on Aramaic*, (AS n° 19) Chicago and London, The University of Chicago Press.

Keetman, J. 2006. Wann und warum sprach man im Akkadischen einen Lateralfrikativ? *UF* 38, 363-378.

--- 2007. König Gilgamesch reitet auf seinen Untertanen: Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt Politisch Gelesen. *BiOr* 64, 5-31.

--- 2009. Die Triade der Laterale und ihre Veränderungen in den älteren semitischen Sprachen. *UF* 41, 449-468.

--- 2010. Textgeschichte oder Intention? Enkidu als wilder Hirte und Vorbild des Königs in *Šūtūr eli šarri*. *BiOr* 67, 269-276.

Kendrew, W. G. 1947. *The climates of the continents*, Oxford, Oxford Clarendon Press.

Kienast, B. 1965. *Igigū und Anunnakkū nach den Akkadischen Quellen*; en: Güterbock, H. G. y Jacobsen, T. (eds.) *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*. (AS n° 16). Chicago: University of Chicago, pp. 141-158.

--- 2003. *iškar šelebi: Die Serie vom Fuchs*, (FAOS n° 22) Stuttgart, Steiner.

Kilmer, A. D. 2007. The horses and other features of Marduk's attack chariot (*Ee* IV) and comparanda. *Tydskrif vir Semitistiek* 16/3, 672-679.



- Kinnier Wilson, J. V. 1962. Hebrew and Akkadian Philological Notes. *JSS* 7, 173-183.
- Klein, J. 1976. Šulgi and Gilgameš: Two Brother-Peers (Šulgi O); en: Eichler, B. L. (ed.) *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform studies in honor of Samuel Noah Kramer*. (AOAT n° 25). Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker Kevelaer, pp. 271-292.
- 2011. A New Look at the Theological Background of the Mesopotamian and Biblical Flood Stories; en: Frame, G., Leichty, E., Sonik, K., Tigay, J. y Tinney, S. (eds.) *A Common Cultural Heritage: Studies on Mesopotamia and the Biblical World in Honor of Barry L. Eichler*. Bethesda, Maryland: CDL Press, pp. 151-176.
- Klein, J. y Abraham, K. 2000. Problems of Geography in the Gilgamesh Epic: The Journey to the Cedar Forest; en: Milano, L., de Martino, S., Fales, F. M. y Lanfranchi, G. B. (eds.) *Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers Presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July, 1997*. (HANEM n° 3/3). Padova: Sargon srl, pp. 63-73.
- Kloekhorst, A. 2008. *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden, Boston, Brill.
- Koch-Westenholz, U. 1995. *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, (CNIP n° 19) Copenhagen, Museum Tusculanum.
- 2000. *Babylonian Liver Omens. The Chapters Manzāzu, Padānu and Pān Tākalti of the Babylonian Extispicy Series mainly from Aššurbanipal's Library*, (CNIP n° 25) Copenhagen, Museum Tusculanum.
- Koch, J. 1995/1996. *MUL.APIN II i* 68-71. *AfO* 42/43, 155-162.
- Koch, K. 1993. Wind und Zeit als Konstituenten des Kosmos in phönikischer Mythologie und spätalttestamentlichen Texten; en: Dietrich, M. y Loretz, O. (eds.) *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, pp. 59-91.
- Koch, U. S. 2005. *Secrets of Extispicy. The Chapter Multābiltu of the Babylonian Extispicy Series and Niširti bārūti Texts mainly from Aššurbanipal's Library*, (AOAT n° 326) Münster, Ugarit-Verlag.
- Köcher, F. 1978. Spätbabylonische medizinische Texte aus Uruk; en: Habrich, C., Marguth, F. y Wolf, J. H. (eds.) *Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart: Festschrift für H. Goerke zum sechzigsten Geburtstag*. Munich: Werner Fritsch, pp. 17-39.
- 1980. *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen. Band VI: Keilschrifttexte aus Ninive 2*, (BAM n° Berlin, New York, de Gruyter.
- Koehler, L. y Baumgärtner, W. 1994/2000. *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, Leiden, Boston, Brill.
- Kouwenberg, N. J. C. 1997. *Gemination in the Akkadian Verb*, (SSN n° 33) Assen, Van Gorcum.
- 2005/2006. Rv Luukko SAAS 16. *AfO* 51, 331-334.
- 2010. *The Akkadian Verb and its Semitic Background.*, Winona Lake, Eisenbrauns.
- Kramer, S. N. 1947. Gilgamesh and the Land of the Living. *JCES* 1, 3-46.
- 1983. The Sumerian Deluge Myth: Reviewed and Revised. *AnSt* 33, 115-121.
- Kratz, R. G. 2011. Nabonid in Qumran; en: Cancik-Kirschbaum, E., van Ess, M. y Marzahn, J. (eds.) *Babylon. Wissenskultur zwischen Orient und Okzident*. Berlin: De Gruyter, pp. 253-270.
- Kraus, F. R. 1977. *Briefe aus dem British Museum (CT 52)*, (AbB n° 7) Leiden, Brill.
- 1980. Der Brief des Gilgameš. *AnSt* 30, 109-121.

- Krauss, S. 1926. תורת הרוחות והגשמים והטללים בתלמוד [La concepción del viento, de la lluvia y del rocío en el Talmud]. 306-312, הצופה לחכמת ישראל 10.
- Krebernik, M. 1984. *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla*, (TSO n° 2) Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag.
- 2008. »Wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten.« Zum göttlichen Zorn im Alten Orient; en: Kratz, R. G. y Spieckermann, H. (eds.) *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 44-66.
- 2010. Segen und Fluch. *RLA* 5/6, 348-350.
- Krecher, J. 1974/1977. Rv *OECT* 5. *AfO* 25, 192-195.
- Kugler, F. X. 1907. *Sternkunde und Sterndienst in Babel I: Babylonische Planetenkunde*, Münster, Aschendorffsche Welagsbuchhandlung.
- Kuhrt, D. 1986. Wind; en: Helck, W. y Otto, E. (eds.) *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1266-1272.
- 1994. Das Lied von den vier Winden und seine angebliche pantomimische Darstellung; en: Bryan, B. B. y Lorton, D. (eds.) *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*. San Antonio: Van Siclen, pp. 135-146.
- Kümmel, H. M. 1979. *Familie, Beruf und Amt im spätbabylonischen Uruk. Prosopographische Untersuchungen zu Berufsgruppen des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Uruk*, Berlin, Gebr. Mann Verlag.
- Kupper, J.-R. 1998. *Lettres Royales du Temps de Zimri-Lim*, (ARM n° 28) Paris, Recherche sur les Civilisations.
- Labat, R. 1935. *Le poème babylonien de la création: Enūma eliš*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.
- 1939a. *Hémérologies et Ménologies d'Assur*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.
- 1939b. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.
- 1951. *Traité Akkadien de Diagnostics et Prognostics Médicaux*, Paris, Academie Internationale d'Histoire des Sciences.
- 1965. *Un calendrier Babylonien des travaux des signes et mois (séries iqur ipuš)*, Paris, Librairie Honoré Champion.
- 1970. Les grands textes de la pensée babylonienne; *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes Babyloniens, Ougaritiques, Hittites*. Paris: Fayard / Denoël, pp. 15-349.
- 1973/1974. Rapports sur les conférences: Assyrien. *AEPHE* 1973/1974, 65-68.
- Lackenbacher, S. 1989. L'image du désert d'après les textes assyro-babyloniens; en: Christe, Y., Sartre, M., Urio, B. y Urio, I. (eds.) *Le désert: image et réalité. Actes du colloque de Cartigny 1983. (Les Cahiers du CEPOA n° 3)*. Leuven: Peeters, pp. 67-79.
- Lambert, W. G. 1957. Rv Gössmann Das Era-Epos. *AfO* 18, 395-401.
- 1959. The Sultantepe Tablets (A Review Article). *RA* 53, 119-138.
- 1960a. An Address of Marduk to the Demons. New Fragments. *AfO* 19, 114-119.
- 1960b. *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press.
- 1960c. Three Literary Prayers of the Babylonians. *AfO* 19, 47-66.

- 1964. The Reign of Nebuchadnezzar I. A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion; en: McCullough, W. S. (ed.) *The Seed of Wisdom. Essays in Honour of T.J. Meek*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 3-13.
- 1967a. The Gula Hymn of Bulluṣsa-rabi. *OrNS* 36, 105-132.
- 1967b. Rv von Soden AHw 5-6 [I-L]. *JSS* 12, 100-105.
- 1970a. Fire Incantations. *AfO* 23, 39-45.
- 1970b. Inscribed Pazuzu Heads from Babylon. *FuB* 12, 41-47.
- 1973. A new fragment from a list of antediluvian kings and Marduk's chariot; en: Beek, M. A., Kampman, A. A., Nijland, C. y Ryckmans, J. (eds.) *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Bohls Dedicatae*. Leiden: Brill, pp. 271-280.
- 1974a. Der Mythos im Alten Mesopotamien, sein Werden und Vergehen. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 26, 1-16.
- 1974b. Dingir.ša.dib.ba incantations. *JNES* 33, 267-322.
- 1975a. The Cosmology of Sumer and Babylon; en: Blacker, C. y Loewe, M. (eds.) *Ancient Cosmologies*. London: George Allen & Unwin Ltd, pp. 42-65.
- 1975b. A piece of esoteric Babylonian Learning. *RA* 68, 149-156.
- 1975c. The Problem of the Love Lyrics; en: Goedicke, H. y Roberts, J. J. M. (eds.) *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 98-135.
- 1976. An Old Babylonian Letter and Two Amulets. *Iraq* 38, 57-64.
- 1978/1979. Rv Hunger *SpTU* 1. *AfO* 26, 110-111.
- 1979. Rv *AHw* 12-14 [S-T]. *JSS* 24, 268-273.
- 1980a. Introduction to Akkadian; en: Eaton, J. H. (ed.) *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Student*. Birmingham: Department of Theology, pp. 91-99.
- 1980b. New Fragments of Babylonian Epics. *AfO* 27, 71-82.
- 1982. The Hymn to the Queen of Nippur; en: van Driel, G., Krispijn, T. J. H., Stol, M. y Veenhof, K. R. (eds.) *Zikir Šumim: Assyriological studies presented to F. R. Kraus on the occasion of his seventieth birthday*. Leiden: Brill, pp. 173-218.
- 1985. The history of the muš-ḥuṣ in Ancient Mesopotamia; en: Borgeaud, P., Christe, Y. y Urio, I. (eds.) *L'animal, l'homme et le dieu dans le Proche-Orient ancien. (Les Cahiers du CEPOA n° 2)*. Leuven: Peeters, pp. 87-94.
- 1986. Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation; en: Hecker, K. y Sommerfeld, W. (eds.) *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale. Münster, 8.-12.7.1985. (BBVO n° 6)*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 55-60.
- 1987a. Devotion: The Languages of Religion and Love en: Mindlin, M., Geller, M. J. y Wansbrough, J. E. (eds.) *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: SOAS, pp. 25-39.
- 1987b. Gilgamesh in Literature and Art The Second and First Millennia; en: Farkas, A. E., Harper, P. O. y Harrison, E. B. (eds.) *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds: Papers Presented in Honor of Edith Porada*. Mainz: Philipp von Zabern, pp. 37-52.
- 1987/1990. Lugal-dukuga. *RLA* 133-134.

- 1988. Esarhaddon's Attempt to Return Marduk to Babylon; en: Magen, U. y Mauer, G. (eds.) *Ad bene ed fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987. (AOAT n° 220)*. pp. 157-174.
- 1989. The laws of Hammurabi in the First Millennium; en: Lebeau, M. y Talon, P. (eds.) *In Reflets des deux fleuves: Volume de melanges offerts a André Finet*. Leuven: Peeters, pp. 95-98.
- 1994a. Enuma Elisch; en: Kaiser, O. (ed.) *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band III. Weisheitstexte, Mythen und Epen. Mythen und Epen II*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 565-602.
- 1994b. The Fall of the Cassite Dynasty to the Elamites: An Historical Epic; en: Gasche, H., Tanret, M., Janssen, C. y Degraeve, A. (eds.) *Cinquante-deux reflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer*. Leuven: Peeters, pp. 67-72.
- 1994c. A New Look at the Babylonian Background of Genesis; en: Hess, R. S. y Tsumura, D. T. (eds.) *"I studied inscriptions from before the Flood". Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Gen 1-11*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 96-113.
- 1995. A Sumerian-speaking king of Elam? *NABU* 1995/10.
- 1997. The Assyrian Recension of *Enūma Eliš*; en: Waetzoldt, H. y Hauptmann, H. (eds.) *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIXe Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg, 6.-10. Juli 1992*. Heidelberg: Heidelberg Orientverlag, pp. 77-79.
- 1998. Technical Terminology for Creation in the Ancient Near East; en: Prosecký, J. (ed.) *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, pp. 189-193.
- 1999a. Marduk's Address to the Demons; en: Abusch, T. y van der Toorn, K. (eds.) *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Groningen: Styx, pp. 291-296.
- 1999b. Patron Gods of Agriculture in the Sumero-Babylonian Pantheon?; en: Klengel, H. y Renger, J. (eds.) *Landwirtschaft im Alten Orient. Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin, 4.-8.7.1994. (BBVO n° 18)*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 355-359.
- 1999/2000a. Literary Texts from Nimrud [Rv CTN 4]. *AfO* 46/47, 149-155.
- 1999/2000b. Rv Groneberg *CM* 8. *AfO* 46/47, 274-277.
- 2001a. Babylonian Linguistics; en: Van Lerberghe, K. y Voet, G. (eds.) *Languages and Cultures in Contact. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm. Proceedings of the 42th RAI. (OLA n° 96)*. Leuven: Peeter, pp. 217-231.
- 2001b. Ghost-writers? *NABU* 2001/83.
- 2003. A New Verb *namû* or a New Meaning? *NABU* 2003/22.
- 2003/2004a. Rv Izreel *CM* 9, *MC* 10. *AfO* 50, 394-396.
- 2003/2004b. A Syncretistic Hymn to Ištar. *AfO* 50, 21-27.
- 2004. Exiles and Deportees: A Third Category; en: Nicolle, C. (ed.) *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale. (Amurru n° 3)*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, pp. 213-217.
- 2005. No. 42. Atra-ḫasīs; en: Spar, I. y Lambert, W. G. (eds.) *Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art. Volume II: Literary and Scholastic Texts of the First Millennium BC. (CTMMA n° 2)*. New York: Brepols, pp. 195-201.
- 2007a. *Babylonian Oracle Questions, (MC n° 13)* Winona Lake, Eisenbrauns.

- 2007b. An Exotic Babylonian God-List; en: Roth, M., Farber, W., Stolper, M. y von Bechtolsheim, P. (eds.) *Studies Presented to Robert D. Biggs, 4 June 2004*. (AS n° 27). Chicago: Chicago University Press, pp. 167-172.
- 2008. Mesopotamian Creation Stories; en: Geller, M. J. y Schipper, M. (eds.) *Imagining Creation*. Leiden: Brill, pp. 15-59.
- próximamente. *Mesopotamian Creation Myths*, (MC n° 16) Winona Lake, Eisenbrauns.
- Lambert, W. G., Millard, A. R. y Civil, M. 1969. *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, Clarendon Press.
- Lambert, W. G. y Parker, S. B. 1966. *Enūma Eliš, the Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Oxford, Clarendon Press.
- Landsberger, B. 1915. *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer*, (LSS n° 6/1-2) Leipzig, Hinrichs.
- 1923. Ein astralmythologischer Kommentar aus der Spätzeit babylonischer Gelehrsamkeit. *AfK* 1, 69-78.
- 1967a. Akkadisch-hebräische Wortgleichungen; en: Hartmann, B., Jenni, E., Kutscher, E. Y., Maag, V. y Seeligmann, I. L. (eds.) *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*. (VT Suppl n° 16). Leiden: Brill, pp. 176-204.
- 1967b. *The Date Palm and its By-products according to the Cuneiform Sources*, (AfO Beih n° 17) Graz, Selbstverlag.
- Landfranchi, G. B. 2007. The king as a hero in ancient Mesopotamia; en: Coppola, A. (ed.) *Eroi, eroismi, eroizzazioni. Dalla Grecia antica a Padova e Venezia*. Padova: SARGON, pp. 17-25.
- Langdon, S. 1931. *The Mythology of all Races. Volume V. Semitic*, Boston, Jones.
- Langdon, S. H. 1923. *The Babylonian Epic of Creation*, Oxford, Clarendon Press.
- 1930. Semitic Goddess of Fate, Fortuna-Tyche. *JRAS* 21-29.
- Lauinger, J. 2004. A New Fragment of the Epic of Anzû in the Antakya Museum *ZA* 94, 80-84.
- 2012. Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary. *JCS* 64, 87-123.
- Lawson, J. N. 1997. "The God Who Reveals Secrets": the Mesopotamian Background to Daniel 2.47. *JSOT* 74, 61-76.
- Lee, L. 2006. *Blame It on the Rain: How the Weather Has Changed History*, New York, London, Toronto, Sydney, Harper.
- Lehmann-Nitsche, R. 1938. Der Schlauch mit den Winden in der Odyssee und in Australien. *Anthropos* 33, 651-654.
- Leick, G. 1976. *Die akkadischen Fluchformeln des 3. und 2. Jahrtausends*, Karl Franzens Universität Graz, Tesis inédita.
- Leichty, E. 1988. Guaranteed to Cure; en: Leichty, E., Ellis, M. d., Gerardi, P. y Gingerich, O. (eds.) *A scientific humanist: studies in memory of Abraham Sachs*. Philadelphia: University Museum, pp. 261-264.
- 1991. Esarhaddon's "Letter to the Gods"; en: Cogan, M. y Eph'al, I. (eds.) *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*. (Scripta Hierosolymitana n° 33). Jerusalem: Magnes, pp. 51-57.
- 2007. Esarhaddon's Exile: Some Speculative History; en: Roth, M., Farber, W., Stolper, M. y von Bechtolsheim, P. (eds.) *Studies Presented to Robert D. Biggs, 4 June 2004*. (AS n° 27). Chicago: The Oriental Institute, pp. 189-191.

--- 2011. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, (RINAP n° 4) Winona Lake, Eisenbrauns.

Lenkle, O. 1995. *Kommentar zu Xenophons Anabasis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lenzi, A. 2008. The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship. *JANER* 19, 137-169.

--- 2010. *šiptu ul yuttun*: Some reflections on a closing formula in Akkadian incantations; en: Stackert, J., Nevling Porter, B. y Wright, D. P. (eds.) *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Bethesda: CDL Press, pp. 131-166.

Levine, L. D. 2003. Observations of "Sargon's letter to the Gods"; en: Eph'al, I., Ben-Tor, A. y Machinist, P. (eds.) *Hayim and Miriam Tadmor Volume*. (Eretz Israel n° 27). Jerusalem, pp. 111\*-119\*.

Lewis, T. J. 1996. CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths. *JAOS* 116, 28-47.

Lieberman, S. J. 1990. Canonical and Official Cuneiform Texts: Towards an Understanding of Assurbanipal's Personal Tablet Collection; en: Abusch, T., Huehnergard, J. y Steinkeller, P. (eds.) *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Atlanta: Scholars Press, pp. 305-336.

Lilyquist, C. 1994. The Dilbat Hoard. *Metropolitan Museum Journal* 29, 5-36.

Limet, H. 1989. Les démons méchants de la Babylonie; en: Ries, J. (ed.) *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 de novembre de 1987)*. Lovain: Centre d'Histoire des Religions, pp. 21-35.

Lindgrén, S. y Neumann, J. 1985. Great Historical Events That Were Significantly Affected by the Weather: 7, "Protestant Wind" - "Popish Wind": The Revolution of 1688 in England. *Bulletin of the American Meteorological Society* 66/6, 634-644.

Lion, B. 1992. Vignes au royaume de Mari; en: Durand, J.-M. (ed.) *Florilegium marianum : recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury*. (Florilegium marianum n° 1). pp. 107-113.

Lion, B. y Michel, C. 1997. Criquets et autres insectes à Mari. *MARI* 8, 707-724.

Liverani, M. 1982. Adapa ospite degli dei; en: Lanternari, V., Massenzio, M. y Sabbatucci, D. (eds.) *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*. Bari: Dedalo, pp. 293-319.

--- 2007. *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, traducido por Bahrani, Z. y Van de Mieroop, M. Ithaca, NY, Cornell University Press.

--- 2010. The Pharaoh's Body in the Amarna Letters; en: Liverani, M. y Biga, G. M. (eds.) *ANA TURRI GIMILLI. Studi dedicati al Padre Werner R. Mayer, S.J. da amici e allievi*. (VO Qua n° 5). Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", pp. 147-176.

Livingstone, A. 1986. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

--- 1989. *Court poetry and Literary Miscellanea*, (SAA n° 3) Helsinki, Helsinki University Press.

--- 1991. An enigmatic line in a mystical / mythological explanatory work as agriculture myth. *NABU* 1991/6.

--- 1996. Rv Sallaberger UAVA 7. *JSS* 41, 306-310.

--- 1997. New Dimensions in the Study of Assyrian Religion; en: Parpola, S. y Whiting, R. M. (eds.) *Assyria, 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7-11, 1995*. Helsinki: Helsinki University Press, pp. 165-177.

- 2005. Taima' and Nabonidus It's a Small World" Fs Millard (2005) p. ; en: Bienkowski, P., Mee, C. y Slater, E. (eds.) *Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R. Millard*. London, New York: T & T Clark, pp. 29-39.
- 2006. A neglected Kudurru or Boundary Stone of Marduk-nādin-ahhē. *RA* 100, 75-81.
- 2007. The Babylonian Almanac: A Text for Specialists?; en: Groneberg, B. y Spieckermann, H. (eds.) *Die Welt der Gotterbilder*. (BZAW n° 376). Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 85-101.
- Lorenz, J. 2012. Neues zu den akkadischen Ritualen aus Ḫattuša. *NABU* 2012/65.
- Lorton, D. 1974. *The juridical terminology of international relations in Egyptian texts through dynasty XVIII*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Louden, B. 2011. *Homer's Odyssey and the Near East*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- Lucas de Tuy 1926. *Crónica de España*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- Ludwig, M.-C. 2009. *Literarische Texte aus Ur. Kollationen und Kommentare zu UET 6/1-2*, (UAVA n° 9) Berlin, New York, De Gruyter.
- Lutz, H. F. 1951. *Plaga septentrionalis* in Sumero-Akkadian Mythology; en: Fischel, W. J. (ed.) *Semitic and Oriental Studies. A Volume presented to William Popper on the Occasion of his seventy-fifth Birthday. October 29, 1949*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, pp. 297-309.
- Luyster, R. 1981. Wind and Water Cosmogonic Symbolism in the Old Testament. *ZAW* 93, 1-10.
- Lloyd, G. 2007. Pneuma between Body and Soul. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, S135-S146.
- Machinist, P. 2005. Order and Disorder. Some Mesopotamian Reflections; en: Shaked, S. (ed.) *Genesis and Regeneration. Essays on Conceptions of Origins*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, pp. 31-61.
- Malbran-Labat, F. 1984/1986. Elements sur la question de l'orientation en Mesopotamie. *CRGLECS* 29/30, 67-71.
- Mancho Duque, M. J. 1991. El elemento aéreo en la obra de San Juan de la Cruz: léxico e imágenes. *Criticón* 52, 7-24.
- Mander, P. 1996. *edēpu ša qē* in úludim = nabnītu (MSL XVI). *NABU* 1996/118.
- 2010. The Mesopotamian Exorcist and his Ego; en: Liverani, M. y Biga, G. M. (eds.) *ANA TURRI GIMILLI. Studi dedicati al Padre Werner R. Mayer, S.J. (VO Qua n° 5)*. Roma: Università di Roma "La Sapienza", pp. 177-196.
- Márquez Rowe, I. 1997. Erra en Montserrat. *AuOr* 15, 55-61.
- 2010. Acadio; en: Monferrer Sala, J. P. y Marcos Aldón, M. (eds.) *Lenguas y escrituras en la Antigüedad*. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 3-31.
- Masliyah, S. 2001. Curses and Insults in Iraqi Arabic. *JSS* 66, 267-308.
- Maul, S. M. 1988. 'Herzberubigungsklagen'. *Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- 1994. *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, (BaFo n° 18) Mainz am Rhein, P. von Zabern.
- 1999. Der assyrische König - Hüter der Weltordnung; en: Watanabe, K. (ed.) *Priests and officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East, The City and Its Life, Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*. Heidelberg: Winter, pp. 201-214.

- 2000. Die Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur; en: George, A. y Irving, I. L. (eds.) *Wisdom, Gods and literature: studies in Assyriology in honour of W.G. Lambert*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 389-420.
- 2001. Reste einer frühneuassyrischen Fassung des Gilgamesch-Epos aus Assur. *MDOG* 133, 11-32.
- 2003/2005. Omina und Orakel. A. Mesopotamien. *RLA* 10, 45-48.
- 2004. Die Lösung vom Bann. Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst; en: Horstmanshoff, H. F. J. y Stol, M. (eds.) *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. (SAM n° 27). Leiden, Boston: Brill, pp. 79-95.
- 2005a. *Das Gilgamesch-Epos*, München, C.H. Beck oHG.
- 2005b. No. 43. Fragment of Lugal-e; en: Spar, I. y Lambert, W. G. (eds.) *Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art. Volume II: Literary and Scholastic Texts of the First Millennium BC*. New York: Brepols, pp. 201-202, Taf. 61.
- 2009. Die Lesung der Rubra DÜ.DÜ.BI und KÌD.KÌD.BI. *OrNS* 78, 69-80.
- 2010. Aleuromantie. Von der altorientalischen Kunst mit Hilfe von Opfermehl das Maß göttlichen Wohlwollens zu ermitteln; en: Shehata, D., Weihershäuser, F. y Zand, K. V. (eds.) *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*. (CM n° 41). Leiden: Brill, pp. 115-130.
- Maul, S. M. y Strauß, R. 2011. *Ritualbeschreibungen und Gebete I. Mit Beiträgen von Daniel Schwemer*, (KAL n° 4) Wiesbaden, Harrassowitz.
- Mayer, W. 1983. Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v.Chr. Text und Übersetzung. *MDOG* 115, 65-132.
- Mayer, W. R. 1976. *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen"*, (StPohl SM n° 5) Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- 1980. "Ich rufe dich von ferne, höre mich von nahe!" Zu einer babylonischen Gebetsformel; en: Albertz, R., Müller, H.-P., Wolff, H. W. y Zimmerli, W. (eds.) *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 302-317.
- 1987. Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs. *OrNS* 56, 55-68.
- 1989. Die Verwendung der Negation im Akkadischen zur Bildung von Indefinit- bzw. Totalitätsausdrücken. *OrNS* 58, 145-170.
- 1990. Sechs šu-ila-Gebete. *OrNS* 59, 449-490.
- 1992. Ein Hymnus auf Ninurta als Helfer in der Not. *OrNS* 61, 17-57.
- 2006. Rv Annus SAACT 3. *OrNS* 75, 125-129.
- 2007. Das akkadische Präsens zum Ausdruck der Nachzeitigkeit in der Vergangenheit. *OrNS* 76, 117-144.
- 2009. Akkadische Lexikographie: CAD T und 𐎶 [Rv CAD T, 𐎶]. *OrNS* 78, 423-439.
- 2010. Ein Typ von Allographie in den neuassyrischen Königsinschriften. *OrNS* 79, 526-531.
- McCown, C. C. 1922. *The Testament of Solomon*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Meana, M. J., Cubero, J. I. y Sáez, P. 1998. *Geopónica o extractos de agricultura de Casiano Baso*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Instituto Nacional de Investigación y Tecnología agraria y alimentaria.
- Meier, G. 1937. *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, (AfO Beib n° 2) Berlin, Selbstverlag.
- 1937/1939. Ritual für das Reisen über Land. *AfO* 12, 141-144.



- 1966. Studien zur Beschwörungssammlung Maqlû. *AfO* 21, 70-81.
- Meinhold, W. 2009. *Ištar in Aššur. Untersuchung eines Lokalkultes von ca. 2500 bis 614 v.Chr.*, (AOAT n° 367) Münster, Ugarit-Verlag.
- Meissner, B. 1905. Assyriologische Studien III. *MVAG* 10/4.
- 1925a. *Babylonien und Assyrien. Zweiter Band*, Heidelberg, Carl Winter.
- 1925b. Studien zur assyrischen Lexikographie. *MAOG* 1/2.
- 1930. Noch einmal manitu. *AfO* 6, 108-109.
- Melchert, H. C. y Hoffner, H. A. 2008. *A Grammar of the Hittite Language*, (LANE n° 1) Winona Lake, Eisenbrauns.
- Menzel, B. 1981. *Assyrische Tempel*, Rome, Biblical Institute Press.
- Metcalf, C. 2011. New parallels in Hittite and Sumerian praise of the Sun. *WO* 41, 168-179.
- Metzler, K. A. 2002a. Tempora im jungbabylonischen Welterschöpfungsepos; en: Loretz, O., Metzler, K. A. y Schaudig, H. (eds.) *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*. (AOAT n° 281). Münster: Ugarit-Verlag, pp. 435-495.
- 2002b. *Tempora in altbabylonischen literarischen Texten*, (AOAT n° 279) Münster, Ugarit-Verlag.
- Michalowski, P. 1980. Adapa and the ritual process. *RO* 46, 77-82.
- 1981. Carminative Magic: Towards and Understanding of Sumerian Poetics. *ZA* 71, 1-18.
- 1990. Presence at the Creation; en: Abusch, T., Huehnergard, J. y Steinkeller, P. (eds.) *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Atlanta: Scholars Press, pp. 381-396.
- 1995. Sumerian Literature: An Overview; en: Sasson, J. M. (ed.) *Civilizations of the Ancient Near East*. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 2279-2291.
- 1998. The unbearable lightness of Enlil; en: Prosecký, J. (ed.) *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale, Prague, July 1-5, 1996*. Prague: Oriental Institute ASCR, pp. 237-247.
- 2003. The Libraries of Babel. Text, Authority, and Tradition in Ancient Mesopotamia; en: Dorleijn, G. J. y Vanstiphout, H. L. J. (eds.) *Cultural repertoires : structure, function, and dynamics*. Leuven: Peeters, pp. 105-129.
- 2010. Maybe Epic: The Origins and Reception of Sumerian Heroic Poetry; en: Konstan, D. y Raaflaub, K. A. (eds.) *Epic and History*. Chichester/Malden: Wiley-Blackwell, pp. 7-25.
- 2011. *The Correspondence of the Kings of Ur. An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom*, (MC n° 15) Winona Lake, Eisenbrauns.
- Michel, C. 2010. Le langage figuré dans les lettres paléo-assyriennes : expressions relatives à l'homme et à la nature; en: Kogan, L., Koslova, N., Loesov, S. y Tishchenko, S. (eds.) *Language in the ancient Near East : proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Vol. 1*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 347-376.
- Milano, L. 2005. Il nemico bestiale. Su alcune connotazione animalesche del nemico nella letteratura sumero-accadica; en: Cingano, E., Milano, L. y Ghersetti, A. (eds.) *Animali. Tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*. Padova: S.A.R.G.O.N., pp. 47-67.
- Millard, A. R. 2011. Rv Fleming & Milstein CM 39. *JSOT* 35.5, 165.
- Minunno, G. 2007. Gilgameš e la testa di Huwawa. *SEL* 24, 17-20.

- Mittermayer, C. 2010. Gilgameš im Wandel der Zeit; en: Steymans, H. U. (ed.) *Gilgamesch. Ikonographie eines Helden*. (OBO n° 245). Göttingen: Academic Press Fribourg, pp. 135-164.
- Molina Moreno, F. 2008. Ideas órficas sobre el alma; en: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.) *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 609-621.
- Moore, A. M. T., Hillman, G. C. y Legge, A. J. 2000. *Village on the Euphrates: From Foraging to Farming at Abu Hureyra*, Oxford, Oxford University Press.
- Moran, W. L. 1988. Notes on Anzu. *AfO* 35, 24-29.
- 1992. *The Amarna letters*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press.
- Morawski, S. 1970. The basic Functions of Quotation; en: Greimas, A. J. (ed.) *Sign. Language. Culture*. Paris: Mouton, pp. 690-705.
- Moren, S. M. 1978. *The omen series šumma ālu*, UMI Dissertation Services.
- Moscatti, S. 1947. The wind in Biblical and Phoenician cosmogony. *JBL* 66, 305-310.
- Mousavi, A. 2012. *Persepolis. Discovery and Afterlife of a World Wonder*, Boston, Berlin, de Gruyter.
- Müller, G. G. W. 1994. Ischum und Erra; en: Kaiser, O. (ed.) *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band III. Weisheitstexte, Mythen und Epen II*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 781-801.
- Murray, W. M. 1987. Do Modern Winds Equal Ancient Winds? *Mediterranean Historical Review* 2, 139-167.
- NASA Earth Observatory 2005. Iraq Dust Storm.
- Nasrabadi, B. M. 2004. Beobachtungen zum Felsrelief Anubaninis. *ZA* 94, 291-303.
- Naval Intelligence Division 1944. Iraq and the Persian Gulf; *Geographical Handbook Series*. Oxford.
- Nerlich, B. 2003. Polysemy: past and present; en: Nerlich, B., Todd, Z., Herman, V. y Clarke, D. D. (eds.) *Polysemy. Flexible Patterns of Meaning in Mind and Language. (Trends in Linguistics. Studies and Monographs n° 142)*. Berlin, New York: de Gruyter, pp. 49-76.
- Nerlich, B. y Clarke, D. D. 2003. Polysemy and flexibility: introduction and overview; en: Nerlich, B., Todd, Z., Herman, V. y Clarke, D. D. (eds.) *Polysemy. Flexible Patterns of Meaning in Mind and Language. (Trends in Linguistics. Studies and Monographs n° 142)*. Berlin, New York: de Gruyter, pp. 3-30.
- Neugebauer, O. y Weidner, E. F. 1931. Die Himmelsrichtungen bei den Babyloniern. *AfO* 7, 269-271.
- Neumann, J. 1973. The Sea and Land Breezes in the Classical Greek Literature. *Bulletin of the American Meteorological Society* 54/1, 5-8.
- 1975. Great Historical Events that were Significantly Affected by the Weather: I. The Mongol Invasions of Japan. *Bulletin of the American Meteorological Society* 56/11, 1167-1171.
- 1977. The Winds in the World of the Ancient Mesopotamian Civilizations. *Bulletin of the American Meteorological Society* 58, 1050-1055.
- Neumann, J. y Parpola, S. 1987. Climatic Change and the Eleventh-Tenth-Century Eclipse. *JNES* 46, 161-182.
- Nevling Porter, B. 1993. *Images, power, and politics. Figurative aspects of Esarhaddon's Babylonian policy*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- 2009. Blessings from a Crown, Offerings to a Drum: Were There Non-Anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia; en: Nevling Porter, B. (ed.) *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 153-194.

- Nissinen, M. 1998. *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, (SAAS n° 7) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- 2003. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, (WAW n° 12) Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Normand, C. W. B. 1919. Meteorological conditions affecting Aviation in Mesopotamia. *Quarterly Journal of the Royal Meteorological Society* 45, 368-379.
- Nötscher, F. 1928. Haus- und Stadtomina der Serie *šumma ālu ina mēlê šakin*. Or 31.
- 1929/1930. Die Omen-Serie *šumma ālu ina mēlê šakin* (CT 38-40). Or 39-42 y 51-54.
- Nougayrol, J. 1952. Ningirsu vainqueur de Zû. *RA* 46, 87-97.
- 1966. Les quatre vents. *RA* 60, 72-74.
- O'Connor, M. 1991. Cardinal-direction terms in Biblical Hebrew; en: Kaye, A. S. (ed.) *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1140-1157.
- Oded, B. 1992. *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Oelsner, J. 1986. *Materialien zur Babylonischen Gesellschaft und Kultur in Hellenistischer Zeit*, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Oettinger, N. 1976. *Die Militärischen Eide der Hetbiter*, (StBot n° 22) Wiesbaden, Harrassowitz.
- Olmstead, A. T. 1923. *History of Assyria*, Chicago, University of Chicago Press.
- Oppenheim, A. L. 1936a. Die akkadischen Personennamen der "Kassiten-Zeit". *Anthropos* 31, 470-488.
- 1936b. Zur keilschriftlichen Omenliteratur. *OrNS* 5, 199-228.
- 1947. Mesopotamian Mythology I. *OrNS* 16 207-238.
- 1956. The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. *Transactions of the American Philosophical Society* 46, 179-373.
- 1959. A new prayer to the Gods of the Night. *AnBi* 12, 282-301.
- 1960. The City of Assur in 714 B.C. *JNES* 19, 133-147.
- 1966. Mantic Dreams in the Ancient Near East; en: von Grunebaum, G. E. y Cailliois, R. (eds.) *The Dream and Human Societies*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, pp. 341-350.
- 1970. *Glass and glassmaking in Ancient Mesopotamia*, Corning, The Corning Museum of Glass.
- 1978. Man and Nature in Mesopotamian Civilization; en: Gillispie, C. C. (ed.) *Dictionary of Scientific Biography, vol. 15 suppl. 1*. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 634-666.
- 2003. *La Antigua Mesopotamia: Retrato de una civilización extinguida*, traducido por Márquez Rowe, I. Madrid, Gredos.
- Orlinsky, H. M. 1957/1958. The Plain Meaning of Ruah in Gen. 1.2. *Jewish Quarterly Review* 48, 174-182.
- Oshima, T. 2011a. Addenda to T. Oshima, *Babylonian Prayers to Marduk*, (ORA 7), Tübingen 2011. *NABU* 2011/84.
- 2011b. *Babylonian Prayers to Marduk*, (ORA n° 7) Tübingen, Mohr Siebeck.
- Otten, H. 1958. Die erste Tafel des Hethitischen Gilgamesch-Epos. *IstM* 8, 93-125.
- Otto, E. 1999. Human Rights: The influence of the Hebrew Bible. *JNSL* 25, 1-20.

- Ouro, R. 2000. The Earth of Genesis 1:2. Abiotic or Chaotic? Part III. *Andrews University Seminary Studies* 59-67.
- Owen, D. I. y Watanabe, K. 1983. Eine neubabylonische Gartenkaufurkunde mit Fluchen aus dem Akzessionsjahr Asarhaddons. *OrAnt* 22, 37-48.
- Parpola, S. 1972. A Letter from Šamaš-šumu-ukīn to Esarhaddon. *Iraq* 34, 21-34.
- 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendices*, (AOAT n° 5/2) Neukirchen-Vluyn Butzon & Bercker.
- 1997. *Assyrian Prophecies*, (SAA n° 9) Helsinki, Helsinki University Press.
- 2001. Mesopotamian Precursors to the Hymn of the Pearl; en: Whiting, R. M. (ed.) *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, France, October 4-7, 1999*. (Melammu Symposia n° 2). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 181-193.
- Payne, E. E. 2008. New Evidence for the "Craftsmen's Charter". *RA* 102, 99-114.
- Pedersén, O. 1985. *Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations. Part I*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.
- Pérez Jiménez, A. 1978. *Hesíodo. Obras y Fragmentos*, Madrid, Gredos.
- Peters, J. P. 1897. *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates*, New York, G.P. Putnam's Sons.
- Peterson, J. 2011. *Sumerian Literary Fragments in the University Museum, Philadelphia*, (BPOA n° 9) Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pettinato, G. 2000. *Nergal ed Ereškigal. Il poema assiro-babilonese degli Inferi*, Roma, STI.
- Peust, C. 2009. Zur assyrischen Vokalharmonie und zum Wortakzent des Akkadischen. *WO* 39, 223-233.
- Picchioni, S. A. 1981. *Il poemetto di Adapa*, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Pinches, T. G. 1883. Upon the Name Ben-Hadad. *PSBA* 5, 71-76.
- Plett, H. F. 1991. *Intertextuality*, Berlin, New York, de Gruyter.
- Pola, T. 2003. Psalm 143 - der siebte Bußpsalm. *Theologische Beiträge* 34, 34-40.
- Pomponio, F. 1978. *Nabû. Il culto e la figura di un dio del Pantheon babilonese ed assiro*, (StSem n° 51) Roma, Istituto di Studi del Vicino Oriente.
- 1997. Cuori strappati e Quisling Babilonesi. *SEL* 14, 69-89.
- Pongratz-Leisten, B. 1994. *Ina Šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Progammatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.*, (BaFo n° 16) Mainz, P. von Zabern.
- 1995. Anzû-Vögel für das É.HÛL.HÛL in Harran; en: Dittmann, R., Finkbeiner, U. y Hauptmann, H. (eds.) *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, pp. 549-557.
- 1999. *Herrschaftswissen in Mesopotamien: Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.*, (SAAS n° 10) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- 2001. The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World; en: Whiting, R. M. (ed.) *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, France, October 4-7, 1999*. (Melammu Symposia n° 2). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 195-231.
- 2004. Rv Holloway CHANE 10. *WO* 34, 187-191.

- Porter, B. N. 1993. *Images, power, and politics. Figurative aspects of Esarhaddon's Babylonian policy*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- Prosecký, J. 1992. Le mythe de Labbu revu et repensée; en: Prosecký, J. (ed.) *Ex pede pontis. Papers presented on the occasion of the 70th anniversary of the foundation of the Oriental Institute Prague*. Prague: Czechoslovak Academy of Sciences. Oriental Institute, pp. 234-242.
- Radner, K. 1997. *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt*, (SAAS n° 6) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- 2004. Fressen und gefressen werden. Heuschrecken als Katastrophe und Delikatesse im Alten Vorderen Orient. *WO* 34, 7-22.
- 2008. Esarhaddon's expedition from Palestine to Egypt in 671 BCE: a trek through Negev and Sinai; en: Bonatz, D., Czichon, R. M. y Kreppner, F. J. (eds.) *Fundstellen. Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*. Wiesbaden: Harrasowitz, pp.
- Rainey, A. F. 1995. *Canaanite in the Amarna Tablets. A Linguistic Analysis of the Mixed Dialect used by Scribes from Canaan*, (HdO n° 25) Leiden, Brill.
- Regalzi, G. 2006. Chi si librava sulle acque? : Interpretazioni e trasformazioni di Gen 1,2. *Studi Semitici* 21, 105-113.
- Reiner, E. 1960. Plague Amulets and House Blessings. *JNES* 19, 148-155.
- 1973. New Cases of Morphophonemic Spellings. *OrNS* 42, 35-38.
- 1985. *Your thwarts in pieces, your mooring rope cut. Poetry from Babylonia and Assyria*, Michigan, University of Michigan.
- 1991. First-Millennium Babylonian Literature; en: Boardman, J., Edwards, J. E. S., Hammond, N. G. L. y Walker, C. B. F. (eds.) *The Cambridge Ancient History. Second Edition. Volume III, Part 2: The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 293-321.
- 1995. *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia, The American Philosophical Society.
- 1999. Babylonian Celestial Divination; en: Swerdlow, N. M. (ed.) *Ancient Astronomy and Celestial Divination*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, pp. 21-37.
- 2008. In Praise of the Just; en: Ross, M. (ed.) *From the Banks of the Euphrates: Studies in Honor of Alice Louise Slotsky*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 207-210.
- Reiner, E. y Civil, M. 1967. Another Volume of Sultantepe Tablets. *JNES* 26, 177-211.
- Reiner, E. y Güterbock, H. G. 1967. The Great Prayer to Ishtar and Its Two Versions from Bogazkoy. *JCS* 21, 255-266.
- Reiner, E. y Pingree, D. 1998. *Babylonian Planetary Omens: Part Three*, (CM n° 11) Groningen, Styx.
- Renger, J. 1986. Neuassyrische Königsinschriften als Genre der Keilschriftliteratur. Zum Stil und zur Kompositionstechnik der Inschriften Sargons II. von Assyrien; en: Hecker, K. y Sommerfeld, W. (eds.) *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale. Münster, 8.-12.7.1985*. (BBVO n° 6). Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 109-128.
- Reschid, F. y Wilcke, C. 1975. Ein 'Grenzstein' aus dem ersten (?) Regierungsjahr des Königs Marduk-šāpik-zēri. *ZA* 1975, 34-62.

- Reynolds, F. 1999. Stellar Representations of Tiāmat and Qingu in a learned Calendar Text; en: Van Lerberghe, K. y Voet, G. (eds.) *Languages and Cultures in Contact. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm. Proceedings of the 42th RAI. (OLA n° 96)*. Leuven: Peeters, pp. 369-378.
- 2008a. STT 1, 023 [SB Anzu 3].
- 2008b. STT 1, 025 [SB Anzu 3].
- Rieken, E. 2009. hethiter.net/: CTH 341.III.1.
- Riffaterre, M. 1980a. *Semiotics of poetry*, London, University paperbacks.
- 1980b. Syllepsis. *Critical Inquiry* 6, 625-638.
- 1990. Compulsory reader response: the intertextual drive; en: Worton, M. y Still, J. (eds.) *Intertextuality: Theories and Practices*. Manchester, New York: Manchester University Press, pp.
- Ritter, E. K. 1965. Magical-Expert (= *āšipu*) and Physician (= *asû*). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine; en: Güterbock, H. G. y Jacobsen, T. (eds.) *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965. (AS n° 16)*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 299-321.
- Rochberg, F. 1983. Stellar Distances in Early Babylonian Astronomy. A New Perspective on the Hilprecht Text (HS 229). *JNES* 42, 209-217.
- 1984. Canonicity in Cuneiform Texts. *JCS* 36, 127-144.
- 1987. The Assumed 29th aḫû-tablet of Enūma Anu Enlil; *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*. pp. 327-350.
- 1988. *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enūma Anu Enlil, (AfO Beih n° 22)* Horn, Ferdinand Berger & Söhne Gesellschaft.
- 2010. *In the Path of the Moon. Babylonian Celestial Divination and Its Legacy, (AMD n° 6)* Leiden, Boston, Brill.
- Rodríguez Marín, F. 1926. *Más de 21.000 refranes castellanos*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- Röllig, W. 1987/1990. Überblick über die akkadische Literatur. *RLA* 7, 48-66.
- Romano, D. 1975. *Antología del Talmud*, Barcelona, Planeta.
- Rosén, H. B. 1991. Some thoughts on the system of designation of the cardinal points in Ancient Semitic Languages; en: Kaye, A. S. (ed.) *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1337-1344.
- Roux, G. 1961. Adapa, le vent et l'eau. *RA* 55, 13-33.
- Rubio, G. 1999. *Sumerian Literary Texts from the time of the Third Dynasty of Ur*, Ann Arbor, MI, UMI Microform.
- 2009a. Scribal secrets and antiquarian nostalgia: Tradition and scholarship in Ancient Mesopotamia; en: del Olmo Lete, G. y Barreyra Francaroli, D. A. (eds.) *Reconstruyendo el Pasado Remoto. Estudios sobre el P.O.A. en homenaje a Jorge R. Silva Castillo. (AuOr Suppl n° 25)*. Sabadell: AUSA, pp. 153-180.
- 2009b. Sumerian Literature; en: Eherlich, C. S. (ed.) *From an Antique Land. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 11-75.
- 2012. Reading Sumerian Names, II: Gilgameš. *JCS* 64, 3-16.

- Rudolph, K. 1992. *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, (*Studies in the History of Religion* n° 53) Leiden, Boston, Brill.
- Sacconi, A. 1964. Anemoi. *Studi e materiali di storia delle religioni* 35, 137-159.
- Sachs, A. y Hunger, H. 1988. *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Volume I. Diaries from 652 B.C. to 262 B.C.*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Saggs, H. W. F. 1959/1960. Pazuzu. *AfO* 19, 123-127.
- 1973. Rv CAD A/2. *JSS* 18, 269-274.
- 1986. Additions to Anzu. *AfO* 33, 1-29.
- Salonen, E. 1980. *Neubabylonische Urkunden verschiedenen Inhalts, III*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- Sallaberger, W. 2000. Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kulstatue und Neujahrfest in der Omenserie Šumma ālu. *ZA* 90, 227-262.
- Sandowicz, M. 2012. *Oaths and Curses: A Study in Neo- and Late Babylonian Legal Formulary*, (*AOAT* n° 398) Münster, Ugarit-Verlag.
- Saporetti, C. 1970. *Onomastica Medio-Assira*, (*StPohl SM* n° 6) Rome, Biblical Institute Press.
- Sassmannshausen, L. 2001. *Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit*, (*BaFo* n° 21) Mainz, Philipp von Zabern.
- Sasson, J. M. 2008. Another wrinkle on old Adapa; en: van der Spek, R. J. (ed.) *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society. Presented to Marten Stol on the occasion of his 65th Birthday*. Bethesda: CDL, pp. 1-10.
- 2013. Prologues and Poets: On the Opening Lines of the Gilgamesh Epic; en: Collins, B. J. y Michalowski, P. (eds.) *Beyond Hatti: A Tribute to Gary Beckman*. Bristol, Connecticut: Lovkwood Press, pp. 265-278.
- Scurlock, J. A. 2002. Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals; en: Ciruolo, L. y Seidel, J. (eds.) *Magic and Divination in the Ancient World*. (*AMD* n° 2). Leiden, Boston, Köln: Brill, pp. 1-6.
- 2004. Rv Abusch AMD 5. *JAOs* 124, 606-612.
- 2006. *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia*, (*AMD* n° 3) Leiden, Brill Academic Publishers.
- Scurlock, J. A. y Al Rawi, F. N. H. 2006. A Weakness for Hellenism; en: Guinan, A. K., Ellis, M. d., Ferrara, A. J., Freedman, S. M., Rutz, M. T., Sassmannshausen, L., Tinney, S. y Waters, M. W. (eds.) *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*. (*CM* n° 31). Leiden: Brill, pp. 357-382.
- Scurlock, J. A. y Andersen, B. R. 2005. *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine. Ancient Sources, translations, and Modern Medical Analyses*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- Schadewaldt, W. 1938. *Iliasstudien*, Leipzig, Sächsische Akademie der Wissenschaften.
- Schaeffer, C. F. A. 1962. *Ugaritica IV. Découvertes des XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> campagnes, 1954-1955*, (*Mission de Ras Shamra* n° 15) Paris, Imprimerie Nationale.
- Schäfer, P. 2011. *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton.
- Schaudig, H. 2001. *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften*, (*AOAT* n° 256) Münster, Ugarit-Verlag.

- 2003. Nabonid, der "Archäologe auf dem Königsthron". Erwägungen zum Geschichtsbild des ausgehenden neubabylonischen Reiches; en: Selz, G. (ed.) *Festschrift für Burkhard Kienast zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen*. (AOAT n° 274). Münster: Ugarit, pp. 449-497.
- 2012. Erklärungsmuster von Katastrophen im Alten Orient; en: Berlejung, A. (ed.) *Disaster and Relief Management / Katastrophen und ihre Bewältigung*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 425-443.
- Schramm, W. 1971. Rv Cagni *L'Épopée di Erra* StSem 34. OrNS 40, 268-272.
- 2001. *Bann! Bann! Eine sumerisch-akkadische Beschwörungsserie*, (GAAL n° 2) Göttingen, Seminar für Keilschriftforschung.
- 2008. *Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen*, (GBAO n° 2) Göttingen, Universitätsverlag Göttingen.
- Schüngel-Straumann, H. 1992. *Rûaḥ bewegt die Welt: Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Schuster-Brandis, A. 2008. *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.*, (AOAT n° 46) Münster, Ugarit-Verlag.
- Schwemer, D. 1998. *Akkadische Rituale aus Ḫattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente*, Heidelberg, C. Winter.
- 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- 2003. K 151 // CTN 4, 96. *NABU* 2003/26.
- 2007a. *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- 2007b. KUB 4.11 und die Komposition "Incantation to Utu". *NABU* 2007/3.
- 2007c. *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber*, (KAL n° 2) Wiesbaden, Harrassowitz.
- 2008. The Storm-Gods of the Ancient Near East Summary, Synthesis, Recent Studies. Part I. *JANER* 7, 121-168.
- 2010. 'Forerunners' of *maqlû*: a new *maqlû*-related fragment from Assur; en: Stackert, J., Nevling Porter, B. y Wright, D. P. (eds.) *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Bethesda: CDL Press, pp. 201-220.
- 2011a. Evil Witches, Apotropaic Plants and the New Moon. *WO* 41, 177-190.
- 2011b. Hittite Prayers to the Sun-god for Appeasing an Angry Personal God. A Critical Edition of CTH 372-74; "*Mon dieu, qu'ai-je donc fait?*" *Les prières pénitentielles (dingir-ša-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie*. Zurich: Habilitationsschrift, pp. 1-43.
- 2012. Protecting the King from Enemies, at Home and on Campaign. *ZA* 102, 209-218.
- 2013. Prescriptions and Rituals for Happiness, Success, and Divine Favor: The Compilation A 522 (BAM 318). *JCS* 181-200.
- Schwinge, E.-R. 1991. Homerische Epen und Erzählforschung; en: Latacz, J. (ed.) *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. (Colloquium Rauricum n° 2)*. Stuttgart: Teubner, pp. 481-512.
- Seidl, U. 1998. Das Flut-Ungeheuer *abūbu*. *ZA* 88, 100-113.
- Selz, G. J. 2002. 'Babilismus' und die Gottheit <sup>d</sup>Nindagar; en: Loretz, O., Metzler, K. A. y Schaudig, H. (eds.) *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*. (AOAT n° 281). Münster: Ugarit-Verlag, pp. 647-684.



- Seminara, S. 2001. *La versione accadica del Lugal-e. La tecnica babilonese della traduzione dal sumerico e le sue 'regole'*, (MVS n° 8) Roma, Università degli Studi di Roma «La Sapienza».
- 2004. Dagli sputi alle spade. Aspetti magici e rituali dell' "uccisione" di Asag ad opera di Ninurta nel Lugal-e; en: Waetzoldt, H. (ed.) *Von Sumer nach Ebla und zurück. Festschrift Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, pp. 243-250.
- 2006. La sapienza sumerica e l'ideale di regalità "illuminata"; en: Mora, C. y Piacentini, P. (eds.) *L'ufficio e il documento. I luoghi, i modi, gli strumenti dell'amministrazione in Egitto e nel Vicino Oriente antico*. Milano, pp. 281-298.
- Seri, A. 1998. Ludlul Bēl Nemēqi. *Estudios de Asia y Africa* 33, 163-181.
- 2006. The Fifty Names of Marduk in *Enūma eliš*. *JAOS* 126, 507-519.
- Seux, M.-J. 1976. *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Les éditions du cerf.
- Seybold, K. D. 2005. Zur Geschichte des vierten Davidpsalters (Pss 138-145); en: Flint, P. W. y Miller, P. D. (eds.) *The Book of Psalms: Composition and Reception*. (VT Suppl n° 99). Leiden: Brill, pp. 368-390.
- Shehata, D. 2001. *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atram-basis-Mythos*. Inūma ilū awilum, (GAAL n° 3) Göttingen, Seminar für Keilschriftforschung.
- Shepperson, M. 2012. The Rays of Šamaš: Light in Mesopotamian Architecture and Legal Practice. *Iraq* 74, 51-64.
- Shibata, D. 2013. *Die Šu'ila-Gebete im Emesal*, (Heidelberger Emesal-Studien n° 3) Harrassowitz, Wiesbaden.
- Shifra, S. y Klein, J. 1996. בימים הרחוקים ההם : אנתולוגיה משירת המזרח הקדום [In Those Distant Days: Anthology of Mesopotamian Literature in Hebrew], Tel Aviv.
- Sigrist, M. 1987. On the Bite of a Dog; en: Marks, J. H. y Good, R. M. (eds.) *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*. Guilford, CT: Four Quarters Publishing Co., pp. 85-88.
- Sinclair, T. A. 1989. *Eastern Turkey: an Architectural and Archaeological Survey*, London, The Pindar Press.
- 1994/1995. The Site of Tigranocerta. I. *Revue des Études Arméniennes* 25, 183-254.
- 1996/1997. The Site of Tigranocerta. II. *Revue des Études Arméniennes* 26, 51-118.
- Sjöberg, Å. W. 1967. Zu einigen Verwandtschaftsbezeichnungen im Sumerisch; en: Edzard, D. O. (ed.) *Heidelberger Studien zum Alten Orient. Adam Falkenstein zum 17. September 1966*. Harrassowitz: Wiesbaden, pp. 201-231.
- 1993. CBS 11319+ An Old-Babylonian Schooltext from Nippur. *ZA* 83, 1-21.
- 2002. In the Beginning; en: Abusch, T. (ed.) *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 229-247.
- 2003. Notes on Selected Entries from the Ebla Vocabulary eš<sub>3</sub>-bar-kin<sub>5</sub> (IV); en: Sallaberger, W., Volk, K. y Zgoll, A. (eds.) *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 251-266.
- 2006. Some Emar Lexical entries; en: Guinan, A. K., Ellis, M. d., Ferrara, A. J., Freedman, S. M., Rutz, M. T., Sassmannshausen, L., Tinney, S. y Waters, M. W. (eds.) *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*. (CM n° 31). Leiden, Boston: Brill, pp. 401-429.
- Slanski, K. E. 2003. *The Babylonian Entitlement Narûs: A Study in Form and Function*, (ASOR Books n° 9) Boston, American Schools of Oriental Research.

- Smith, M. S. 2010. *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids, MI; Cambridge, UK, William B. Eerdmans.
- Sokoloff, M. 2002. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press.
- Solodow, J. B. 1988. *The world of Ovid's Metamorphoses*, Chapel Hill, UNC Press.
- Sommerfeld, W. 1982. *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, (AOAT n° 254) Neukirchen-Vluyn, Butzon & Becker Kevelaer.
- Speiser, E. A. 1969. Akkadian Myths and Epics; en: Pritchard, J. B. (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, pp. 60-119.
- Spycket, A. 1960. La déesse Lama. *RA* 54, 73-84.
- Stamm, J. J. 1939. *Die Akkadische Namengebung*, 44) Leipzig, Hinrich.
- 1980. Ein Problem der altsemitischen Namengebung; en: Jenni, E. y Klopfenstein, M. A. (eds.) *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde. Johann Jakob Stamm zu seinem 70. Geburtstag herausgegeben*. (OBO n° 30). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 81-95.
- Starr, I. 1985. Historical Omens Concerning Ashurbanipal's War Against Elam. *AfO* 32, 60-67.
- Steiner, G. 1996. Huwawa und sein 'Bergland' in der Sumerischen Tradition. *ASJ* 18, 187-215.
- Steinert, U. 2012. *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, (CM n° 44) Leiden, Boston, Brill.
- Steinkeller, P. 1985. A Note on sa-bar = sa-par<sub>4</sub>/pār "Casting Net". *ZA* 75, 39-46.
- 2005. Of Stars and Men: The Conceptual and Mythological Setup of Babylonian Extispicy; en: Gianto, A. (ed.) *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran*. (Biblica et Orientalia n° 48). Rome: Pontificio Istituto Biblico, pp. 11-47.
- 2010. More on the Archaic Writing of the Name of Enlil/Nippur; en: Kleinerman, A. y Sasson, J. M. (eds.) *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It? Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday*. Bethesda: CDL Press, pp. 239-243.
- Stengel, P. 1900. Der Cult der Winde. *Hermes* 35, 627-635.
- Steymans, H. U. 1996. *Deuteronomium 28 Und Die Ade Zur Thronfolgeregelung Asarbaddons: Segen Und Fluch Im Alten Orient Und in Israel*, (OBO n° 145) Göttingen, Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- 2004. Asarbaddon und die Fürsten im Osten: Der gesellschaftspolitische Hintergrund seiner Thronfolgeregelung; en: Schipper, F. (ed.) *Zwischen Euphrat und Tigris: Österreichische Forschungen zum Alten Orient*. Wien: Lit, pp. 61-85.
- Stol, M. 1981. *Letters from Yale*, (AbB n° Leiden, Brill.
- 1982. Rv Feigin *YOS* 12. *JAOS* 102, 161-163.
- 1987/1988. Leprosy: New Light from Greek and Babylonian Sources. *JEOL* 30, 22-31.
- 1990. Rv Leichty, Ellis & Gerardi OPSNKF 9 Gs Sachs. *BiOr* 47, 371-375.
- 1991. Old Babylonian Personal Names. *SEL* 8, 191-212.
- 1991/1992. Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine. *JEOL* 32, 42-65.
- 1993. *Epilepsy in Babylonia*, (CM n° 2) Groningen, Styx.
- 1995. Mutabriqu. *RLA* 5/6, 501.
- 2000. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, (CM n° 14) Groningen, Styx.

- 2006. The Digestion of Food according to the Babylonian Sources; en: Battini, L. y Villard, P. (eds.) *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien, Actes du Colloque International de Lyon, 8-9 novembre 2002*. (BAR International Series n° 1528). Oxford, pp. 103-119.
- Streck, M. P. 1993. Kudurrus Schwur vor Muštēšir-ḫabli. *ZA* 83, 61-65.
- 1995a. *ittāšab ibakki* 'weinend setzte er sich'. *iparras* für die Vergangenheit in der akkadischen Epik. *OrNS* 64, 33-91.
- 1995b. *Zahl und Zeit. Grammatik der Numeralia und des Verbalystems in Spätbabylonischen*, (CM n° 5) Groningen, Styx.
- 1999. *Die Bildersprache der akkadischen Epik*, (AOAT n° 264) Münster, Ugarit-Verlag.
- 2001. Das Onomastikon der Beamten am neubabylonischen Ebabbar-Tempel in Sippar. *ZA* 91, 110-119.
- 2003. Die Klage "Ištar Bagdad"; en: Sallaberger, W., Volk, K. y Zgoll, A. (eds.) *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 301-312.
- 2004. Dattelpalme und Tamariske in Mesopotamien nach dem akkadischen Streitgespräch. *ZA* 94, 250-290.
- 2006. Travels in the Ancient Near East. *KASKAL* 3, 127-136.
- 2007. Beiträge zum akkadischen Gilgamesh-Epos [Rv George Gilgamesh]. *OrNS* 76, 404-423.
- 2009. Notes on the Old Babylonian Epics of Anzu and Etana. *JAOS* 129, 477-486.
- Streck, M. P. y Wasserman, N. 2008. The Old Babylonian hymns to Papulegara. *OrNS* 77, 335-358.
- 2012. More Light on Nanāya. *ZA* 102, 183-201.
- Strömberg, R. 1950. The Aeolus episode and Greek wind magic. *Acta Universitatis Gotoburgensis* 56, 73-84.
- Strong, S. A. 1895. On some Babylonian and Assyrian alliterative texts. *PSBA* 17, 131-151.
- Studevent-Hickman, B. 2010. Language, Speech, and the Death of Anzu; *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Bethesda, Maryland: CDL Press, pp. 273-292.
- Sullivan, B. B. 1979. *Sumerian and Akkadian Sentence Structure in Old Babylonian Literary Bilingual Texts*, University Microfilms International.
- Sweeney, D. 2002. Gender and Conversational Tactics in The Contendings of Horus and Seth. *The Journal of Egyptian Archaeology* 88, 141-162.
- Tadmor, H. 1983. Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature; en: Tadmor, H. y Weinfeld, M. (eds.) *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem: The Magnes Press, pp. 36-57.
- 1997. Propaganda, Literature, Historiography: Cracking the Code of the Assyrian Royal Inscriptions; en: Parpola, S., Whiting y R.M. (eds.). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 325-338.
- 2004. An Assyrian Victory Chant and Related Matters; en: Frame, G. y Wilding, L. (eds.) *From the Upper Sea to the Lower Sea. Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honour of A.K. Grayson*. (PIHANS n° 101). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp.
- Tadmor, H., Landsberger, B. y Parpola, S. 1989. The sin of Sargon and Sennacherib's last will. *SAAB* 3, 3-51.
- Talon, P. 2001. Enūma Eliš and the Transmission of Babylonian Cosmology to the West en: Whiting, R. M. (ed.) *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 265-277.

- 2005. *Enuma Elish. The Standard Babylonian Creation Myth*, (SAACT n° 4) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Tallqvist, K. L. 1895. *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlu, nach den Originalen im British Museum herausgegeben*, (ASSF n° 22/6) Helsinki.
- 1928. Himmelsgegenden und Winde. *StOr* 2, 105-185.
- Taylor, J. 2010. On the Interpretation of two critical passages in *Gilgameš and Huwawa*; en: Baker, H. D., Robson, E. y Zólyomi, G. (eds.) *Your Praise is Sweet – A Memorial Volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends*. London: British Institute for the Study of Iraq, pp. 351-360.
- Thesiger, W. 1964. *The Marsh Arabs*, New York, Dutton.
- Thomsen, M. L. 1987. *Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien*, (CNIP n° 2) Copenhagen.
- Thureau-Dangin, F. 1922. La passion du dieu Lillu. *RA* 19, 175-185.
- Tigay, J. H. 1982. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Wauconda, Illinois, Bolchazy-Carducci Publishers.
- Tinney, S. 1999. On the Curricular Setting of Sumerian Literature. *Iraq* 61, 159-172.
- Tropper, J. 2001. Brot als Opfermaterie in Ugarit: Eine neue Deutung der Lexeme *dqt* und *gdlt*. *UF* 33, 545-565.
- Tsukimoto, A. 1985. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, (AOAT n° 216) Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Uehlinger, C. 1990. *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerkzählung (Gen 11, 1-9)*, (OBO n° 101) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Uehlinger, C. y Müller Trufaut, S. 2001. Ezekiel 1, Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement. *Theologische Zeitschrift* 57, 140-171.
- Unger, E. 1928. Neue Erkenntnisse über die astronomische Orientierung in Babylonien. *Forschungen und Fortschritte* 4, 343-345.
- 1929. Die Offenbarung der Gottheit durch den Windhauch. *Forschungen und Fortschritte* 4, 270-271.
- 1970. *Babylon: Die Heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Uría Varela, J. 1997. *Tabú y Eufemismo en Latín*, Amsterdam, A.M. Hakkert.
- van de Mieroop, M. 2010. A study in contrast: Sargon of Assyria and Rusa of Urartu; en: Melville, S. C. y Slotsky, A. L. (eds.) *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*. (CHANE n° 42). Leiden, Boston: Brill, pp. 417-434.
- van der Spek, R. J. y Finkel, I. L. 2006. *The Diadochi Chronicle (BCHP 3)* [Online]. Disponible en: [http://www.livius.org/cg-cm/chronicles/bchp-diadochi/diadochi\\_01.html](http://www.livius.org/cg-cm/chronicles/bchp-diadochi/diadochi_01.html) [Accessed 1/5/2012].
- van der Toorn, K. 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, (SSN n° 22) Assen/Maastricht, Van Gorcum.
- 2003. The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel. Popular Belief and Scholarly Speculation; en: Lange, A. (ed.) *Die Dämonen – Demons*. Tübingen: Mohr, pp. 61-83.
- 2007. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- van Dijk, J. 1983a. *Lugal ud me-lám-bi nir-ĝál. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. Texte, traduction et introduction*, Leiden, Brill.

- van Dijk, J. J. A. 1973. Un rituel de purification des armes et de l'armee Essai de traduction de YBC 4184; en: Beek, M. A., Kampman, A. A., Nijland, C. y Ryckmans, J. (eds.) *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Bohlf Dedicatae*. Leiden: Brill, pp. 107-117.
- 1975. Incantations accompagnant la naissance de l'homme. *OrNS* 44, 52-79.
- 1983b. Ritual, Geschichte und Mythos. *ZDMG Suppl* 5, 97-105.
- 1987. *Literarische Texte aus Babylon*, (VS n° 24) Berlin, Akademie-Verlag.
- van Driel, G. 1969. *The Cult of Aššur*, Assen, Koninklijke Van Gorcum & Comp.
- 1992. Weather: Between the Natural and the Unnatural in First Millennium Cuneiform Inscriptions; en: Meijer, D. I. W. (ed.) *Natural phenomena : their meaning, depiction, and description in the ancient Near East*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie, pp. 39-52.
- van Grol, H. 2010. David and his *Chasidim* : place and function of Psalm 138-145; en: Zenger, E. (ed.) *The Composition of the Book of Psalms*. Leuven, Paris, Walpole: Uitgeverij Peeters, pp. 309-337.
- van Koppen, F. 2001. Sweeping the court and locking the gate: The palace of Sippir-šerim; en: van Soldt, W. H. (ed.) *Veenhof Anniversary Volume*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 211-224.
- van Soldt, W. H. 1995. *Solar omens of Enuma Anu Enlil: Tablets 23(24)-29(30)*, (PIHANS n° 73) Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Vanstiphout, H. L. J. 1977. A Note on the Series "Travel in the Desert". *JCS* 29, 52-56.
- 1993. Verse Language in Standard Sumerian Literature; en: de Moor, J. C. y Watson, W. G. E. (eds.) *Verse in Ancient Near Eastern Prose*. (AOAT n° 42). Neukirchen-Vluyn, Kevelaer: Neukirchener Verlag, Verlag Butzon & Bercker, pp. 305-329.
- 2004. *Epics of Sumerian Kings. The Matter of Aratta*, (WAW n° Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Varias, C. 1999. *Jenofonte, Anábasis*, (Letras Universales n° Madrid, Cátedra.
- Veenhof, K. R. 2005. *Letters in the Louvre*, (AbB n° 14) Leiden, Boston, Brill.
- Veldhuis, N. 1990. The Heart Grass and related matters. *OLP* 21, 28-44.
- 1991. The reading of GISSU in ophthalmological context. *NABU* 1991/106.
- 1992. Corrections to «The reading of GISSU in ophthalmological context». *NABU* 1992/32.
- 1998. TIN.TIR Babylon, the Question of Canonization and the Production of Meaning. *JCS* 50, 77-85.
- 2001. The Solution of the Dream A New Interpretation of Bilgames' Death. *JCS* 53, 133-148.
- 2003. Mesopotamian Canons; en: Finkelberg, M. y Stroumsa, G. G. (eds.) *Homer, the Bible, and Beyond: literary and religious canons in the ancient world*. Leiden, Boston: Brill, pp. 9-28.
- 2004. *Religion, Literature and Scholarship. The Sumerian Composition Nanše and the bird*, (CM n° 22) Leiden, Boston, Brill.
- 2006. Another Early Dynastic Incantation. *CDLB* 2, 1'-2'.
- 2009. BAM 7, 51: An Alternative Reading. *JMC* 14, 44-48.
- Verderame, L. 2009. Mar-tu nel III Millennio: Fonti e Interpretazioni. *RSO* 82, 229-260.
- Verhoeven, U. 1996. Ein historischer "Sitz im Leben" für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I; en: Schade-Busch, M. (ed.) *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag. (Ägypten und Altes Testament n° 35)*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 347-363.
- Vernet, J. 1990. *Las mil y una noches. Traducción, introducción y notas de Juan Vernet*, Barcelona, Planeta.

- Villard, P. 1997. La représentation des paysages de montagne à l'époque néo-assyrienne; en: Sérandour, A. (ed.) *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde: espaces et territoires au Proche-Orient ancien. (Antiquités Sémitiques n° 2)*. Paris: Jean Maisonneuve, pp. 41-58.
- Virolleaud, C. 1910. De quelques textes divinatoires XII-XVII. *Babyloniaca* 3, 287-309, xviii-xix.
- Vogelzang, M. E. 1986. Kill Anzu! On a point of literary evolution; en: Hecker, K. y Sommerfeld, W. (eds.) *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale. (BBVO n° 6)*. Berlin: Dietrich Reimer, pp. 61-70.
- 1988. *Bin šar dadmē. Edition and Analysis of the Akkadian Anzu Poem*, Groningen, Styx Publications.
- 1989. The Cunning of Ea and the Threat to Order. *JEOL* 31, 66-76.
- 1996. Repetition as a poetic device in Akkadian; en: Vogelzang, M. E. y Vanstiphout, H. L. J. (eds.) *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*. Groningen: Styx Publications, pp. 167-182.
- von Beckerath, J. 1994. *Chronologie des ägyptischen Neuen Reiches*, (Hildesheimer ägyptologische Beiträge n° 39) Hildesheim, Gerstenberg.
- von Soden, W. 1931. Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen. *ZA* 40, 163-227.
- 1971a. Der große Hymnus an Nabû. *ZA* 61, 44-71.
- 1971b. Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos. *UF* 3, 253-263.
- 1976. Bemerkungen zum Adapa-Mythos; en: Eichler, B. L. (ed.) *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform studies in honor of Samuel Noah Kramer. (AOAT n° 25)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, pp. 427-433.
- 1983. Zu den semitischen und akkadischen Kardinalzahlen und ihrer Konstruktion. *ZA* 73, 82-91.
- 1992. Der Genuswechsel bei "rûah" und das grammatische Geschlecht in den semitischen Sprachen. *Zeitschrift für Althebraistik* 5, 57-63.
- Waetzoldt, H. y Yildiz, F. 1986. Eine Neusumerische Beschwörung. *OrAnt* 26, 291-298.
- Walker, C. B. F. y Dick, M. B. 2001. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*, (SAALT n° 1) Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Wasserman, N. 2002. *Style and Form in Old-Babylonian Literary Texts*, (CM n° 27) Leiden, Boston, Brill.
- 2008. On *raḫāsum* I, II, III and on Akkadian *riḫsum* = Hebrew רַעֲצָה; en: Cohen, C., Hurowitz, V. A., Hurvitz, A., Muffs, Y., Schwartz, B. K. y Tigay, J. H. (eds.) *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 705-712.
- Watanabe, K. 1984. Die literarische Überlieferung eines babylonisch-assyrischen Fluchthemas mit Anrufung des Mondgottes Sîn. *ASJ* 6, 99-119.
- 1987. *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, (BagM Beih n° 3) Berlin, Gebr. Mann.
- Watson, K. B. 1931. Locusts in Iraq. *Scottish Geographical Magazine* 47, 28-32.
- Watson, R. y Horowitz, W. 2011. *Writing Science before the Greeks. A Naturalistic Analysis of the Babylonian Astronomical Treatise MUL.APIN*, (CHANE n° 48) Leiden, Boston, Brill.
- Weidner, E. F. 1915. *Handbuch der babylonischen Astronomie, I*, Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung.

- Weiershäuser, F. 2010. Weiser Išum, der du den Göttern vorangehst; en: Shehata, D., Weiershäuser, F. y Zand, K. V. (eds.) *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*. (CM n° 41). Leiden, Boston: Brill, pp. 351-376.
- Weinfeld, M. 1973. "Rider of the Clouds" and "Gatherer of the Clouds". *JANES* 5, 421-426.
- Weisberg, D. B. 1991. Loyalty and Death: Some Ancient Near Eastern Metaphors. *Maarav* 7, 253-267.
- Weissert, E. 1997. Creating a Political Climate: Literary Allusions to *Enūma Eliš* in Sennacherib's Account of the Battle of Halule; en: Waetzoldt, H. y Hauptmann, H. (eds.) *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIXe Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg, 6.-10. Juli 1992*. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, pp. 191-202.
- Wentworth Thompson, D. 1918. The Greek Winds. *The Classical Review* 32, 49-56.
- West, M. L. 1997. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press.
- 2003. The flood myth in Ovid, Lucian, and Nonnus; en: López Férez, J. A. (ed.) *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*. Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 245-259.
- 2007. *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press.
- Westenholz, A. 1999. The Old Akkadian Period. History and Culture; en: Sallaberger, W. y Westenholz, A. (eds.) *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. (OBO n° 160/3). Fribourg: Universitätsverlag, pp. 17-117.
- Wiggermann, F. A. M. 1982. On *Bin Šar Dadmē*, the "Anzû-myth"; en: van Driel, G., Krispijn, T. J. H., Stol, M. y Veenhof, K. R. (eds.) *Zikir Šumim: Assyriological studies presented to F. R. Kraus on the occasion of his seventieth birthday*. Leiden: Brill, pp. 418-425.
- 1985/1986. The Staff of Ninšuburra. *JEOL* 29, 3-34.
- 1989. Tišpak, his seal and the dragon *mušhuššu*; en: Haex, O. M. C., Curvers, H. H. y Akkermans, P. M. M. G. (eds.) *To the Euphrates and Beyond: Archaeological Studies in Honour of Maurits N. van Loon*. Rotterdam: Balkema, pp. 117-133.
- 1992a. *Mesopotamian Protective Spirits*, (CM n° 1) Groningen, Styx Publications.
- 1992b. Mythological Foundations of Nature; en: Meijer, D. J. W. (ed.) *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, pp. 279-305.
- 1993/1997a. Mischwesen. A. *RLA* 8, 222-246.
- 1993/1997b. *mušhuššu*. *RLA* 5/6, 455-462.
- 1996. Scenes from the Shadow Side; en: Vogelzang, M. E. y Vanstiphout, H. L. J. (eds.) *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*. (CM n° 6). Groningen: Styx, pp. 207-230.
- 1997. Transtigradian Snake Gods; en: Finkel, I. L. y Geller, M. J. (eds.) *Sumerian gods and their representations*. (CM n° 7). Groningen: Styx, pp. 33-55.
- 2000. Nin-Gišzida. *RLA* 9, 369-373.
- 2007. The Four Winds and the Origins of Pazuzu; en: Wilcke, C. (ed.) *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 125-165.
- 2010a. Sexualität (sexuality) A. In Mesopotamien. *RLA* 5/6, 410-426.
- 2010b. Siebengötter (Sebettu, Sebittu, Sibittu). A. Mesopotamien. *RLA* 5/6, 459-466.

- Wiggins, S. A. 1999. Tempestuous Wind doing YHWH's Will. Perceptions of the Wind in the Psalms. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 13, 3-23.
- Wilcke, C. 1969a. *Das Lugalbandaepos*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- 1969b. ku-li. *ZA* 59, 65-99.
- 1988. König Šulgis Himmelfahrt; en: Müller, C. (ed.) *Festschrift László Vajda. (Münchener Beiträge zur Völkerurkunde n° 1)*. München: Hirmer Verlag, pp. 245-255.
- 1989. Die Emar-Version von "Dattelpalme und Tamariske" - ein Rekonstruktionsversuch. *ZA* 79, 161-190.
- 2007a. Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient; en: Wilcke, C. (ed.) *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 209-244.
- 2007b. Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge; en: Angehrn, E. (ed.) *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*. Berlin, New York: de Gruyter, pp. 3-59.
- 2010. The Epic of Anzû, Old Babylonian version from Susa, Tablet II, lines 1-83.
- Wilhelm, G. 1994. *Medizinische Omina aus Hattusa in akkadischer Sprache*, (StBoT n° 36) Wiesbaden, Harrassowitz.
- Wirth, E. 1971. *Syrien. Eine geographische Landeskunde*, (Wissenschaftliche Länderkunden n° 4/5) Darmstadt, Wissenschaftliche Buchges.
- Wohlstein, H. 1976. *The Sky-God An-Anu*, Jericho, NY, Stroock.
- Woodington, N. R. 1982. *A Grammar of the Neo-Babylonian letters of the Kuyunjik Colletion*, Tesis inédita, Yale University.
- Woods, C. E. 2009. At the edge of the world: Cosmological Conceptions of the Eastern Horizon in Mesopotamia. *JANER* 9, 183-239.
- 2012. Sons of the Sun: The Mythological Foundations of the First Dynasty of Uruk. *JANER* 12, 78-96.
- Worthington, M. 2005. Edition of UGU 1 (=BAM 480 etc.). *JMC* 5, 6-43.
- Wyatt, N. 2005. *The Mythic Mind. Essays on Cosmology and Religion in Ugaritic and Old Testament Literature*, (BibleWorld n° London, Oakville, Equinox.
- Xella, P. 1976. *Problemi del mito nel Vicino Oriente Antico*, (AION Suppl n° 7) Naples.
- Zadok, E. 1993. Hurrians as well as Individuals Bearing Hurrian and Strange Names in Sumerian Sources; en: Rainey, A. F. (ed.) *Kinattutu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*. Tel Aviv: Institute of Archaeology, pp. 219-245.
- Zand, K. V. 2010. Zu den Schreibungen des Anzud-Vogels in der Fāra-Zeit; en: Shehata, D., Weiershäuser, F. y Zand, K. V. (eds.) *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*. (CM n° 41). Leiden, Boston: Brill, pp. 415-442.
- Zawadzki, S. 2012. The End of the Neo-Babylonian Empire: New Data Concerning Nabonidus's Order to Send the Statues of Gods to Babylon. *JNES* 71, 47-52.
- Zettler, R. L. 2003. Reconstructing the world of Ancient Mesopotamia: Divided Beginnings and Holistic History. *JESHO* 46, 3-45.
- Zgoll, A. 1997. *Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara*, (AOAT n° 246) Münster, Ugarit-Verlag.



--- 2003. *Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten an Ištar*, (AOAT n° 308) Münster, Ugarit-Verlag.

--- 2006. Königslauf und Götterrat. Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes; en: Blum, E. y Lux, R. (eds.) *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, pp. 11-80.

Zólyomi, G. 2008. Three more notes on fragments published in the third volume of UET 6. *NABU* 2008/64.

Zysk, K. G. 1993. The science of respiration and the doctrine of the bodily winds in ancient India. *Journal of the American Oriental Society* 113, 198-213.

--- 2007. The Bodily Winds in Ancient India Revisited. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, S105-S115.

## VIII. ÍNDICE COMPLETO

AGRADECIMIENTOS .....	7
INTRODUCCIÓN .....	9
1. Objeto del estudio	9
2. Estudios anteriores y justificación del presente	12
3. Objetivos	18
4. Metodología	20
5. Convenciones empleadas	23
5.1. Sobre la manera en que se citan los textos	23
5.2. Sobre las traducciones	24
5.3. Otras convenciones	25
I. MAGIA: EL DEMONIO VIENTO Y EL VIENTO EXORCISTA .....	27
I.1 Vientos, brujas, demonios y males .....	33
I.1.1 <i>¡Soplen hacia mí los cuatro vientos!</i>	34
I.1.1.1. Plagas	45
I.1.1.2. El viento que arrastra la culpa	47
I.1.1.3. Recapitulación y conclusiones	49
I.1.2 Las estrellas de los cuatro vientos	53
I.2 “Los vientos en cuyo interior marchó” .....	57
I.2.1 <i>Daemones aeria sunt animalia</i>	58
I.2.2 Pazuzu	61
I.2.2.1. La ruptura de las alas del viento	62
I.2.2.2. Excurso: El que recibe todos los vientos	64
I.2.2.2.1. La palmera	64
I.2.2.2.2. Pazuzu	66
I.3 <i>udug hul / Utukkū lemnūtu</i> .....	68
I.3.1 Los cuatro vientos malvados ( <i>Udugbul</i> XII 19-33)	69
I.3.2 El demoníaco viento del sur ( <i>Udugbul</i> XVI 1-32)	75
I.3.2.1. Adapa	77
I.4 <i>Maqlû</i> .....	80
I.4.1 El viento que arrastra la brujería	82
I.4.2 El viento del sur	85
I.4.3 El viento del nor(te y del )oeste	88
I.4.3.1. El viento noroeste	89
Excurso: el viento del norte en el Talmud de Babilonia	91
I.4.3.2. La descripción del viento noroeste	94
I.4.4 Conclusiones: el viento en <i>Maqlû</i>	95
I.5 Magia agraria .....	96
I.5.1 ¿Un conjuro para la avienta?	97
I.5.1.1. Excurso: “¡Justicia a mi izquierda, rectitud a mi derecha!”	99
I.5.1.2. La avienta del grano	101
I.5.2 <i>Zuburudabeda</i>	104
I.5.2.1. Epítetos de los vientos y vientos y agricultura	105
I.5.2.1.1. El viento del sur	107
I.5.2.1.2. El viento del norte	107
I.5.2.1.2.1. Excurso: el verbo <i>ḫiātu</i>	109
I.5.2.1.3. El viento del este	113
I.5.2.1.4. El viento del oeste	114
I.5.2.2. La función de los vientos	115

I.6	Serie “para cruzar la estepa”.....	119
I.6.1	<i>Edinadibeda</i>	119
I.6.2	Un conjuro contra los animales de la estepa	123
I.6.3	Excurso: vientos y dioses	124
I.6.4	Excurso: vientos divinos	130
I.6.4.1.	Vientos hititas	130
I.6.4.2.	Exorcismos	131
I.6.4.3.	Lista de dioses en un ritual asirio	132
I.6.4.4.	Una lista de ofrendas medioasiria	133
I.6.4.5.	Hemerologías: sacrificios hacia el oeste	133
I.6.4.6.	Determinativo divino	135
I.6.4.7.	Conclusiones: vientos divinos	135
I.7	Recapitulación y conclusiones generales: el viento en la magia babilónica.....	137
II.	ÉPICA: LAS ARMAS DEL HÉROE .....	141
	Introducción: la épica babilónica	145
	<i>Lugale</i>	147
	<i>Gilgameš</i>	149
	<i>Anzû</i>	155
	<i>Enūma eliš</i>	158
	<i>Erra e Išum</i>	161
	Apuntes metodológicos	163
II.1	El regalo de Anu.....	165
II.1.1	Las armas del héroe	168
II.1.1.1.	<i>Enūma Eliš</i>	168
II.1.1.1.1.	Excurso: el juego de los vientos	170
II.1.1.2.	<i>Gilgameš</i> : el regalo del dios solar	174
II.1.1.2.1.	<i>Gilgameš</i> y <i>Humbaba</i>	174
	La súplica a Utu	176
	Los siete guerreros	177
II.1.1.2.2.	<i>Gilgameš</i> paleobabilónico tablilla III (Yale)	179
II.1.1.2.3.	El <i>Gilgameš</i> de Sîn-lēqi-unninni	181
	Invocaciones a Šamaš	182
II.1.1.2.4.	<i>Gilgameš</i> : recapitulación y conclusiones	183
II.1.1.3.	El cilindro de Barton	186
II.1.2	El enemigo del héroe	187
II.1.2.1.	<i>Lugale</i>	188
II.1.2.2.	<i>Anzû</i>	189
II.1.2.3.	Una tradición semejante: La leyenda cutea de Narām-Sîn	192
II.1.3	<i>Erra e Išum</i> 196	
II.1.4	Orígenes: la <i>historiola</i> exorcística	198
II.1.5	Conclusiones: La creación de las armas	203
II.2	Descripciones de las armas.....	207
II.2.1	De los siete guerreros a los trece vientos	210
II.2.1.1.	<i>Gilgameš</i>	211
II.2.1.1.1.	<i>Gilgameš</i> y <i>Humbaba</i>	211
	<i>Lugalbanda</i> en la cueva ( <i>Lugalbanda</i> I)	215
II.2.1.1.2.	<i>Gilgameš</i> hitita ( <i>CTH</i> 341.III), tablilla I §21	216
II.2.1.1.3.	<i>Gilgameš</i> de Ugarit	218
II.2.1.1.4.	El <i>Gilgameš</i> de Sîn-lēqi-unninni	220
II.2.1.1.5.	<i>Emar</i> VI/4 576: Un texto exegetico sobre la lista de vientos de <i>Gilgameš</i>	227
II.2.1.1.6.	Los vientos del Diluvio	230
II.2.1.1.7.	Conclusión: La evolución de los vientos en <i>Gilgameš</i>	239
II.2.1.2.	<i>Enūma Eliš</i>	244
II.2.1.2.1.	Siete más cuatro	249
II.2.1.3.	<i>Erra e Išum</i>	251
II.2.1.3.1.	Otros textos con septenas	255
II.2.1.3.1.1.	<i>Hendursağa</i> A 78-89	256

II.2.1.3.1.2. <i>Ludlul</i> I 57-70	257
II.2.1.3.1.3. <i>La leyenda cutea de Narām-Sîn</i>	258
II.2.1.4. Conclusiones: De los siete guerreros a los siete vientos	259
II.2.2. Ninurta y los vientos	260
II.2.2.1. <i>Lugale</i> : los vientos corceles	260
II.2.2.2. <i>Anzû</i>	264
II.2.2.2.1. El <i>Anzû</i> de Sultantepe	265
II.2.2.2.2. La versión <i>Bin šar dadmē</i> de <i>Anzû</i>	266
II.2.3. Recapitulación y Conclusiones: Descripciones de las armas	268
II.3. El uso de las armas.....	273
II.3.1. La oscuridad producida por los vientos	275
II.3.1.1. Gilgameš	277
II.3.1.1.1. Gilgameš y Humbaba	278
II.3.1.1.2. Versiones periféricas: Hattuša y Ugarit	278
II.3.1.1.3. El <i>Gilgameš</i> de Sîn-lēqi-unninni	280
¿Humbaba y Polifemo?	282
II.3.1.2. <i>Anzû</i>	283
II.3.1.2.1. La versión <i>Bin šar dadmē</i> de <i>Anzû</i>	283
El viento que despluma	287
II.3.1.2.1.1. Excurso: el verbo <i>šāḫu</i> B / <i>šēḫu</i> , “soplar”	287
II.3.1.2.2. <i>Anzû</i> paleobabilónico	289
II.3.1.2.3. El <i>Anzû</i> de Sultantepe	291
II.3.1.3. Un caso incierto: <i>Lugale</i>	293
II.3.1.4. Labbu	294
II.3.1.5. Erra e Išum	295
II.3.1.6. Textos médicos	298
II.3.1.7. Conclusiones: el viento que trae oscuridad	303
II.3.2. <i>Enūma Eliš</i> , o los vientos en el vientre de Tiamtu	304
II.3.2.1. Tiamtu y el meteorismo	309
II.3.2.2. Marduk y la hidropesía	316
II.3.2.3. Excursos	324
II.3.2.3.1. <i>Imḫullu</i> , el “viento malvado”	325
II.3.2.3.2. Elaboraciones esotéricas en comentarios	329
II.3.2.3.2.1. El miembro de Marduk	329
II.3.2.3.2.2. El vientre de Tiamtu	331
II.3.2.4. Recapitulación: la teomaquia en <i>Enūma eliš</i>	334
II.3.3. Recapitulación y conclusiones: El modo de empleo de los vientos	337
II.4. El viento después de la batalla.....	340
II.4.1. <i>Anzû</i>	342
II.4.2. <i>Enūma eliš</i>	344
II.4.2.1. El viento del norte	347
II.4.2.2. Interpretaciones esotéricas	355
II.4.3. El <i>Anzû</i> de Sultantepe	361
II.4.4. Otros paralelos	364
II.4.5. Recapitulación y conclusiones: el viento después de la batalla	368
II.5. Conclusiones generales: Las armas del héroe .....	371
III. HIMNOS E HISTORIOGRAFÍA: EL DULCE ALIENTO DE LOS DIOSES .....	377
<i>Šāru</i> , ¿“viento” o “aliento”?	381
III.1. Solicitud del dulce viento: himnos y textos misceláneos .....	384
III.1.1. Himnos y plegarias	386
III.1.1.1. <i>manītu</i> : la brisa salvadora	389
III.1.1.2. Excurso: <i>šāru</i> , ¿“espíritu”?	394
III.1.2. Textos misceláneos	397
III.1.2.1. Textos adivinatorios	397
III.1.2.1.1. <i>napīšu ṭābu</i> , “el dulce aliento”, en la hepatoscopia	399

III.1.2.2. Epistolografía	401
III.1.2.3. Colofones	403
III.1.2.4. Onomástica	405
III.1.2.4.1. <i>Ṭāb-šār</i> -ND ( <i>Šār</i> -ND), “dulce es el viento divino”	405
III.1.2.4.2. <i>Ina-šār</i> -ND- <i>allak</i> , “camino en el viento divino”	407
III.1.2.4.3. <i>Zīqa</i> -( <i>šār</i> )-ND, “¡sopla sobre mí, viento divino!”	408
III.1.2.4.4. Conclusiones	408
III.1.3 Función del “dulce aliento”	409
III.1.3.1. Salvación	409
III.1.3.2. Luz	411
III.1.3.3. Atención	411
III.1.3.4. Prosperidad y feracidad	412
III.1.3.4.1. Excurso: El viento del este y la lluvia	414
III.1.4 Recapitulación y Conclusiones	416
III.2 Intervenciones del viento en textos historiográficos	420
III.2.1 El <i>Relato de la campaña en Šubria</i> de Asarhadon	421
La intervención intertextual de Marduk	424
III.2.1.1. Apéndice: Una intervención de Marduk en la campaña egipcia de Asarhadon	427
III.2.2 La <i>Apología</i> de Asarhadon	428
III.2.2.1. Presagios el día del ascenso al trono de Asarhadon	431
Relaciones horizontales	434
Relaciones verticales	436
III.2.2.2. Conclusiones: Asarhadon y los vientos	437
III.2.3 Nabonido: el viento como escoba	438
III.2.4 Conclusiones: Los vientos en la historia	442
III.3 Conclusiones: el viento de los dioses y sus intervenciones en la historia	446
III.3.1 Excurso: Marduk, señor de los vientos	449
IV. CONCLUSIONES: LA IMAGEN DE LOS VIENTOS EN LA LITERATURA BABILÓNICA	453
1. Adscripciones de los vientos	459
2. Vientos positivos, vientos negativos	462
3. Los cuatro vientos	465
V. APÉNDICE: TEXTOS	467
V.1 Magia agraria: “el canto de la avienta”	469
V.1.1.1. Partitura	469
V.1.1.2. Traducción	470
V.1.1.3. Comentario filológico	470
V.2 Serie “para cruzar la estepa”	472
V.2.1.1. Partitura	472
V.2.1.2. Traducción	475
V.2.1.3. Comentario filológico	476
V.3 El <i>Anzû</i> de Sultantepe	478
V.3.1.1. Partitura	478
V.3.1.2. Traducción	481
V.3.1.3. Comentario filológico	482
V.4 El dulce viento de los dioses: Himnos	486
VI. ABREVIATURAS	497
VII. BIBLIOGRAFÍA	501
VIII. ÍNDICE COMPLETO	545
IX. ÍNDICES ANALÍTICOS	551
1. Índice de términos acadios discutidos	551

2.	Índice de términos sumerios discutidos	553
3.	Términos en otros idiomas	553
4.	Índice de textos citados	553
5.	Índice de textos no cuneiformes citados	561
6.	Índice temático misceláneo	562
<b>ENGLISH SUMMARY .....</b>		<b>565</b>



## IX. ÍNDICES ANALÍTICOS

### 1. ÍNDICE DE TÉRMINOS ACADIOS DISCUTIDOS

- abūbu*, 223, 228, 239, 265, 266, 269, 486  
*aganutillū*, 319-325, 328, 339-340, 351, 379, 460, cf. II.3.2.2  
*agū*, 76, 214  
*aḫḫāzu*, 227  
*aklu qatnu*, 438  
*alādu*, 169  
*alū*, 70, 73, 76-77, 123, 134, 479  
*amurru*, 33, 35-36, 39-45, 55, 89-90, 103, 115, 132-134, 221, 239, 242, 248, 353, 411, 440, 473, 477-478  
*anḫullu*, 218-219, 244  
*anḫullu/ū*, 219  
*anqullu*, 219, 224, 269, 287  
*apū*, 302, 305  
*arallū*, 73, 487  
*arnu*, 49, 324  
*asakku*, 42, 200, 221-222, 227, 228, 243-244, 257, 258, 363, 428  
*ašamšūtu*, 37, 58, 70, 76, 172, 174, 218, 220, 230, 243-244, 249, 267, 287, 318, 467, 469  
*ašātu*, 302  
*aššum*, 278, 361-362  
*ašū*, 302  
*Baḫtu-šarru*, 410  
*banū*, 169  
*bašmu*, 214, 256  
*bā'u*, 235, 268  
*bussurtu*, 366, 372  
*bussuru*, 344, 364, 371  
*dalāḫu*, 174, 269, 288, 295, 302, 306, 486  
*daliḫtu*, 269, 486  
*dayyiqu*, 426, 428  
*dulḫānu*, 287  
*edēpu*, 37, 302, 304, 399-400  
*e'iltu*, 49  
*eqū*, 304  
*esēlu*, 315, 319, 326  
*eṣēnu*, 388, 451, 454  
*ešū*, 174, 250, 269, 302, 306  
*eṭū*, 282-284, 296  
*gallū*, 430  
*gaḫāšu*, 293  
*ḫamuttu*, 366, 488  
*ḫandūḫu*, 106, 117  
*ḫarū*, 333-335  
*ḫayyātu*, 34, 110  
*ḫiātu*, 36, 109-113, 255, 292, cf. I.5.2.1.2.1  
*ḫītu*, 49  
*ḫubūru*, 198  
*idāt dumqi*, 434  
*iklu*, 303  
*ilitti asakki*, 428-429  
*iltānu*, 16, 33, 35-36, 39-45, 55, 69, 89-91, 103, 107, 109, 132-133, 221, 229, 239, 242, 248, 352-355, 366, 400, 425, 438, 473, 477-478, cf. I.4.4  
*ilu abtu*, 257  
IM NU DÜG-GA, 290  
*imḫullu*, 57, 75-76, 218-219, 221, 225, 230, 233-234, 237, 239, 242, 244, 246, 249, 265, 267, 269, 287-288, 310-312, 328-332, 384, 418, 467, cf. II.3.2.3.1  
*imsubḫu*, 246, 248-250  
*isiltu*, 327  
*išpiku*, 108  
*issi (ištu)*, 407  
*kamāru*, 198  
*kappu*, 289  
*karāšu*, 108, 134, 287  
*karša šānu*, 319  
*karū*, 108, 439-440  
*kasītu*, 49  
*keppū*, 284  
*kīṣṣatu*, 324  
*kurrū*, 439  
*lillū*, 61  
*lismu*, 335, 362-365  
*maḫḫūtiš*, 332, 435  
*mali mē*, 327  
*malīt*, 489  
*māmītu*, 39  
*manītu*, 111, 356, 388, 393-397, 415, 417, 423, 426, 434, 442, 467, 469, cf. III.1.1.1  
*meḫū*, 71, 76-77, 84, 172, 223, 237, 239, 243, 249-250, 252, 265, 269, 287, 290, 362, 394, 397, 444-467, 469  
*mēlulu*, 171-172  
*mukil rēš lemutti*, 256



- mulmullu*, 336  
*munnaḥzu*, 428  
*nadāru*, 255  
*napāḥu*, 101, 302  
*napāšu*, 386  
*napīšu*, 403-404, cf. III.1.2.1.1  
*naspantu*, 268, 486  
*naṭū*, 283, 296  
*nēḥtu*, 394  
*pāštu*, 367, 489  
*pašū*, 386  
*pīlu*, 219  
*pirru*, 75  
*puzru*, 359, 364  
*qanū*, 289  
*rābišu*, 34, 256, 330  
*rādu*, 236-237, 239-240, 269, 419, 487-488  
*raḥāšu*, 114, 158, 284  
*reḥū*, 197  
*riḥšu*, 114  
*saḥaršubbū*, 320  
*simirru*, 221, 226, 230, 243  
*ṣānu*, 308  
*ṣennītu*, 324  
*ṣerret šamāmī*, 454  
*ša napīši*, 403  
*šadū*, 33, 35-36, 39-45, 55, 64, 86, 103, 113, 125, 132, 133, 190-191, 200, 221, 236, 238, 239, 242, 248, 254-255, 265, 300, 303, 329, 353, 439, 473, 477-478, 487  
*šaḥātu*, 298  
*šaparziqqu*, 225-226, 230, 242, 246  
*šār appi*, 386, 402-403, 452  
*šār pī*, 330, 402  
*Šar-ilī*, 410, 413  
*šartu*, 224  
*sāru*, 172, 175  
*šāru*, 13, 15, 22, 36-38, 42, 47, 48, 55, 57, 63-67, 70, 74, 76, 82-86, 91, 96, 107, 110, 121, 126-127, 132, 171-172, 174, 200, 221, 224, 236, 239-240, 248, 249, 251, 254, 265, 269-270, 280, 284, 288, 290, 299, 302-304, 308, 313, 315-316, 318, 319, 326-328, 332, 351-354, 362-363, 380, 384-388, 393-408, 412-413, 415-416, 418-419, 422, 443-445, 450-452, 467, 477-478, 481, 492, 495-496, 498  
*šāru iltānu*, 352-354, cf. II.4.2.1  
*šāru lā ṭābu*, 251, 332, 384, 415, 467  
*šāru marru*, 418  
*šawū*, 118  
*šeḥtu*, 298  
*šēḥu*, 291-292, cf. II.3.1.2.1.1  
*šēḥu*, 291, 405-406, 421  
*šīpir maḥḥē*, 434  
*šiqu*, 326-327  
*šīšiktu*, 223  
*sissiktu*, 224  
*šuharruru*, 223  
*šuruppū*, 218, 220, 227, 228, 243-244  
*šutu*, 15, 33, 35-36, 39-40, 41-45, 55, 71, 76-77, 86-87, 103, 107, 132-133, 221, 239, 242, 248, 270, 292, 353, 434, 438, 473, 477-478  
*tabālu*, 86, 295, 311, 489  
*tarāku*, 296  
*terku*, 296  
*tik mē*, 455  
*tillu*, 288  
*uḥulḡallū*, 428  
*ūmu*, 16, 76, 112, 235, 238, 279, 293, 362, 426, 428, 439, 487  
*urū*, 290  
*ušaru*, 334, cf. II.3.2.3.2.1  
*(w)abālu*, 82-84, 190, 311, 352-354  
*zāqīqu*, 400  
*ziāqu*, 33-35, 37, 42, 109-113, 255, 292, 386, 391, 423, 473  
*zīm pānī*, 371  
*zīqīqu*, 223, 400  
*zīqu*, 76, 224-226, 230, 237, 240  
*\*\*ziqziqqiṣ*, 222  
*ziqziqqu*, 164, 222-224, 230, 237, 240, 242, 244, 246

## 2. ÍNDICE DE TÉRMINOS SUMERIOS DISCUTIDOS

àm-hu-lu, 217	<sup>im</sup> mir, 70-71, 225, 228	muš-saġ-kal, 212-213
dalhamun, 229	<sup>im</sup> si-sá, 36, 39, 41, 44, 53-55, 89, 99-100, 107, 109, 126, 131, 135, 219-220, 227-228, 240, 245, 348, 357, 415, 434-435, 469, 473-474, 478	muš-ša-tùr, 212-213
<sup>d</sup> im/ní-mi <sup>mušen</sup> , 191	<sup>im</sup> si-si-ig, 222-223, 233, 238	muš-ušumgal, 75, 212-213, 473
e-ne—dug <sub>4</sub> , 170	<sup>im</sup> u <sub>18</sub> -lu, 15, 36, 38, 41, 54-55, 70-71, 75-77, 87, 107, 131-132, 220, 240, 245, 267, 302, 415, 430, 434, 437, 469, 473, 478, cf. I.3.2	ninda sig, 434
gidim, 326, 332, 395	líl → zīqīqu	piriġ, 436
im – dib, 395	lù, 302	šeg <sub>11</sub> , 212
im nu sá-a, 247-248	muš-huš, 213, 294	sùh, 245-247, 302
im-dal, 76, 238		šu-uš, 212
<sup>im</sup> kur-ra, 36, 39, 41-42, 44, 53-55, 113, 124, 126, 128, 131, 216, 219-220, 227, 240, 245, 435, 473-474, 477-478		u <sub>18</sub> -lu, 70, 76, 83, 133, 261, 262, 302, 472, 489
<sup>im</sup> mar-tu, 35-36, 42, 44, 54-55, 61, 89, 133-134, 216, 219, 220, 227, 240, 245, 415, 436, 469, 473-474, 477		ùr, 180, 233, 319
		uru <sub>5</sub> , 261-262

## 3. TÉRMINOS EN OTROS IDIOMAS

ÁRABE	<i>t3w n 'nḥ</i> , 402	HITITA
<i>rīḥ</i> , 379		<i>walḫi-</i> , 279
<i>rūḥ</i> , 379	GRIEGO	
	<i>πνεῦμα</i> , 59, 394	PROTOSEMÍTICO
ARAMEO	HEBREO	*śa'ar, 171
ʾistānā', 91	sa'ar, śa'ar, 171	*z'q, 223
EGIPCIO	ṣāpôn, 351	
<i>t3w ndm</i> , 401	rūaḥ, 116, 261, 381-382, 385, 394, 398, 446, 448	

## 4. ÍNDICE DE TEXTOS CITADOS

N.B. En las tablillas indizadas según su número de museo, cuando no se indica el lugar de publicación aquí tras el signo →, se indica en la página en que aparece.

1R 70 iii 13, 318

3R 41, 316; 66, 132

4R<sup>2</sup> 10, 48; 12 r 32ss, 336; 27/2, 414; 27/2 17, 126; 51-52, 55; 58 iii 38-39, 221; 59/1 r 14, 84; 59/2+, 48; 61, 62

5R 46/1, 333; 55, 171

- 79-7-8,251 → *CT* 13 20
- 80-7-19,82+ i 46'-52', 86
- A 130, 253
- A 3506, 321
- A 3673, 67
- A 7876, 85
- AAA* 22 (1935) pl. xiv, 69
- AbB* 7 n° 152 r 1', 407
- AbB* 9 n° 48, 413
- AbB* 14 n° 58, 103
- ABL* 405, 16; 915, 238; 1089 r 13-16, 403
- ABRT* 1 29-30 → *SAA* 3 2
- ABRT* 1 5-6 → *SAA* 3 13
- ACb Adad* 33 23, 126, 396; 35 6-9, 16
- ACb Šamaš* 9 36, 414
- ACb Suppl.* 1 31 47, 414
- ACb Suppl.* 2 104 o 32, 396
- Adapa D* 15'-18', 78
- Adapa sumerio*, 78
- Alocución de Marduk a los Demonios* II 8, 73
- AMT* 19/1, 332; 45/5+ ii 1'ss, 314; 71s/1, 39
- An* = *šamû*, 224, 240, 243, 288
- Antagal* VIII 8-11, 110
- Anzû*, 155-158 (introducción)
- Anzû* BE I 7, 214; I 22-28, 189; I 50-53, 190; I 65, 192; I 111-113, 283; I 132-134, 283; I 153-155, 283; II 2, 190, 483; II 10, 290; II 15-16, 290; II 29, 483; II 30-32, 264; II 31, 263; II 34, 221; II 59-67, 284; II 64-67, 290; II 68, 290; II 77-83, 284; II 93-98, 284; II 153, 221-222; II 18, 342, 347, 360; II 106, 249; II 111-112, 286; II 11-12, 290; II 114, 342, 347, 360; II 128, 249; II 133-134, 286; II 136, 342, 347, 360; II 14, 284, 294, 483; II 147, 483; II 148, 483; II 149, 263; II 149 - III 11, 284; III 9, 249, 290; III 13, 287; III 17-18, 292; III 20, 157, 343; III 20-25, 343; III 22, 360; III 22-23, 348; III 24, 484; III 34, 484; III 35, 484
- Anzû* PB II 62-67, 289; II 63-72, 342; II 66, 290; II 73-76, 263; III 72-77, 290
- AO 6463 → *TCL* 6 9
- AOAT* 34 n° 71, 191; n° 84, 54
- ARM* 14 2 8, 118
- ARM* 26/1 200 7-10, 62
- ARM* 28 23, 275
- Ash* §76 → *RINAP* 4 *Esarhaddon* 34
- Ash* §77 → *RINAP* 4 *Esarhaddon* 36
- ASKT* 1 1 §11 69-70, 82
- Asurbanipal Cilindro* A i 84, 328; A vii 38-50, 367; B i 80, 328; B iv 63 = C v 71, 319; B iv 9-17, 367; B vii 30-35, 367; E Stück 10 2, 328
- Atramḫasīs* BR IV 5-9, 227
- Atramḫasīs* NA [S] I i 2', 191
- Atramḫasīs* NA K.6634 r, 227
- Atramḫasīs* NA U, 235; r 5, 261; r 5-6, 234; r 7, 221
- Atramḫasīs* PB I 18, 191; I 360-363, 227; III 19, 189; III 21, 189; III ii 52 - iii 13, 234
- AUAM 73 2416 (Sigrist 1987), 51
- BA* 5/5 17, 126
- BA* 10/1 68, 99
- Bab* 3 283, 288
- BagM* 10 (1979) p. 118, 432
- BagM Beib* 2 19, 490; 89, 153; 98, 222
- BAM* 95 r 30, 312; 159 iv 11'-12', 299; 159 iv 16'-17', 299; 159 iv 8', 299; 161 ii 8'-10', 398; 212, 43; 212 36-39, 43; 323 101-102, 326; 480 iv 8, 401; 482 iv 47', 332; 508+ ii 1'ss, 314; 509 1ss, 314; 510, 299, 302; 510 ii 29', 301; 510 iii 10-13, 103; 510 iii 24-28, 299; 510 iv 5-21, 302; 513, 299, 301; 513 iii 12'-14', 103; 513 iii 29'-34', 299; 513 iv 11-31, 302; 514, 299; 514 ii 40', 301; 514 iii 16'-18', 103; 514 iii 28'-34', 299; 514 iv 10-26, 302; 515 i 54', 280; 518 6', 299; 518 9'-10', 299; 573 i 7', 313; 574, 314; 574 ii 21-28, 301; 574 ii 22-23, 313; 574 ii 23, 37; 574 ii 46ss, 314; 574 iii 43, 199; 574 iii 51, 310; 574 iv 22 = 28, 313; 575 iii 1, 311; 577 1ss, 314; 578 i 38-41, 323; 578 ii 31-38, 312; 580 ii' 24'-26', 313
- BAM* VII 21, 312; 24 ii 8, 401; 34 50 y 66, 312; 51 o 5'-7', 316

*BBS* 4 iii 13, 336; 6 i 16-18, 266; 7 ii 25-26, 316; 8 iii 31-32, 318; 9 i 39-41, 318; 11 iv 5, 318  
*BE* 13 16-17, 76  
*BIN* 2 22, 69  
*Bīt rimki*, 80, 181  
*BLO* n° 62 65, 400; n° 64 89, 400; n° 73 12', 400; n° 83 15, 400; n° 90, 404  
BM 29812, 401  
BM 32574 → *STC* 1 216-217  
BM 34026 r 10-14, 266  
BM 34067 → *LBAT* 1495  
BM 34077, 82  
BM 34719 → *LBAT* 1494  
BM 38602 iv 1'-9', 157; iv 9', 484  
BM 40474, 83  
BM 42282+ o 5, 318  
BM 45686+, 45  
BM 45759, 223  
BM 50658, 131  
BM 54060 i 3', ii 8' y r 3, 399  
BM 55466+ o 1', 333  
BM 66606, 357  
BM 69668 o 2', 168  
BM 71621, 54  
BM 76510, 322  
BM 77429 28, 399  
BM 92518 → *CT* 4 8a  
BM 92683, 65  
BM 93051 → *CT* 13 20  
BM 98561, 122, 123  
BM 98584, 314  
BM 99083, 85  
BM 113927 22-23, 319  
BM 121206 vi 27'-29', 330  
BM 130827 r 2-3, 319  
BM 134503, 359  
*BMS* 8+ *BMS* 48+, 198

*BRM* 4 18 20, 83  
*CBS* 1354, 101, 102  
*CBS* 1514, 287  
*CBS* 8383, 186  
*CBS* 10673, 233  
*CBS* 14161, 398  
*Choix* I 155+, 404  
*Cilindro de Barton* (*MBI* 1), 186, 203; cf. II.1.1.3  
*Cilindro de Eriba-Marduk* (MS 1846/4), 111, 391  
*Código de Hammurapi*, 317, 336  
*Comentario esotérico* (Biggs, 1968), 125  
*Compendio* §3 17s, 213; §6 3-4, 73; §11 16, 390; §12 19, 390; §13 38, 390  
*Compendio de Nippur*, 125  
*Crónica* 10 r 24', 421  
*Crónica Weidner*, 485  
*CT* 4 3, 323; 4 8a, 312; 4 11a 17, 406; 13 14 o 32, 345; 13 15 r 17', 346, 348; 13 16, 247; 13 18, 306; 13 20, 247; 13 20 o 5', 247; 13 20 o 12', 247; 13 21+, 306; 15 43-44, 329; 16 12 i 2-4, 199; 16 12 i 22-23, 200; 16 15 iv 42-43, 200; 16 15 iv 60 – v 3, 199; 16 15 v 10-11, 194; 16 19 1-51, 75; 16 19 27s, 200; 16 33, 177; 16 39, 57; 16 7 266-269, 464; 16 9 i 1-2, 200; 16 9 i 11-12, 117; 17 19 3-4, 73; 17 20 54-57, 226; 17 21 88-89, 390; 17 21 89, 390; 17 50 7-8, 183; 17 21 102-103, 213; 22 1 21, 119; 23 15-22+ i 44'-45', 395; 34 7, 63; 40 29 53, 434; 40 38ss+, 434; 41 30-31 12, 65; 44 21, 487; 46 3, 234; 46 42 i 1'ss, 284; 46 43, 169; 46 49-50 ii 4', 280; 51 136 o 13-14, 332; 53 16 → *SAA* 16 128; 53 89+ → *SAA* 15 113  
*CTH* 49, 131; 51, 131; 62, 131; 66 109-111, 131; 68, 131; 69, 131; 76, 131; 341.III, 216; 341.III 18'-20', 279; 345 A 11-14, 261; 372 65-67, 100; 374 48"-50", 100  
*CTMMA* 2 26, 69; 54, 125  
*CTN* 2 268, 360  
*CTN* 4 96, 97, 469; 116 27'-28', 313; 197 o, 147; 220, 224; 248 8', 395; pl. 157, 224  
*Dar.201* 13, 407

*Debate entre la Oveja y el Trigo* 1ss, 191  
*Debate entre la Palmera y el Tamarisco* 3, 413; 9-10, 65  
*Debate entre la Palmera y la Viña*, 66, 477  
 Di 2258, 190, 267  
 DT 119+ 3, 488  
 DT 37 → CT 41 30-31  
 DT 46, 125-126, 135-136  
 EA 100 36-37, 402; 141, 402; 141 14-15, 402; 143-145, 402; 146, 401; 147, 351, 401; 297 18, 171, 402  
*El sueño de Dumuzi* 174, 176  
*Emar VI/2* p. 423, 227  
*Emar VI/4* 576, 224, 227, 230, 240, cf. II.2.1.1.5; 778, 120  
*Enūma Anu Enlil* 32, 414; 34, 16; 37, 126, 396; 59/60, 414; *abū*, 287-288  
*Enūma eliš*, 158-160 (introducción), I 21-24, 171-172, 292; I 22, 247; I 23, 24; I 105-106, 165, 168-169, I 105-108, 71; I 113-116, 165; I 115, 165, 168; I 136, 253; I 146, 248; II 32, 248; II 87, 188; II 111, 188; II 138, 188; II 150, 464; II 151, 263; III 36, 248; III 94, 248; IV, 225, 247, 305, 329, 345-346, 357, 426; IV 31-32, 345; IV 32, 347, 349; IV 41, 225; IV 41-47, 245; IV 44, 225; IV 46-47, 247; IV 49-54, 263; IV 50, 263; IV 61-62, 464; IV 71-72, 464; IV 88, 328, 431; IV 92, 431; IV 93-104, 305; IV 95, 225; IV 115, 248; IV 117, 329; IV 118, 329; IV 122, 329; IV 127-134, 346; IV 129, 329; IV 130, 426; IV 131, 357; IV 131-132, 348; IV 132, 349-350; IV 134, 24; IV 135-140, 315; V 49-52, 451; V 64, 225; V 71, 225; V 73-75, 484; VI 43, 485; VI 83, 225; VI 121, 449; VI 126, 440; VI 151-154, 254; VII 19-24, 449; VII 21, 450; VII 23, 404; VII 33, 464; VII 108, 358; VII 154-163, 159  
*Epopeya de Tukultī-Ninurta*, 280-281; v 36', 281  
*Erimbuš* II 81, 436  
*Erra e Išum*, 161-162 (introducción), I 23, 144; I 28-29, 196; I 31-38, 251; I 36, 109; I 40-44, 197; I 43, 198; I 7, 253; I 70, 198; I 83, 413; I 152, 483; I 171, 252, 276; I 171-174, 276; I 183-184,

191; II 96 (= iii 9'), 197; II 143, 198; II 152 (= c 35), 253; II 159 (= c 43), 253; II 163 (= c 47), 253; III 113-116 (= c 30-33), 254; III 136-139 (= c 53-56), 255; III 87 (= c 4), 484; IV 34, 484; IV 41, 65; IV 54, 162; IV 69, 162; IV 75-77, 295; IV 133, 162; IV 139-150, 296; IV 142, 252; IV 147, 198, 252; IV 148, 198; V 27, 162  
*Exaltación de Ištar* III 19-20, 169; IVb 17-18, 171  
*Fábula del Zorro*, 182; I i 78-79, 183; III iii 52, 222  
 FLP 1386 27-28, 319  
*Gilgameš*, 149-155 (introducción)  
*Gilgameš Asirio* MS y ii' 19'-22', 365  
*Gilgameš* BE I 3, 110; II 216-229, 366; III 23-30, 181; III 37-48, 181; III 57, 182; III 75, 182; III 81-82, 435; III 87-93, 220; III 92, 280; III 131-132, 435; III 192, 216; IV 102, 483; V 90, 224; V 132, 218; V 136-143, 220; V 139, 223; V 141, 280; V 141-143, 280; V 292-302, 365; VI 11, 263; VI 34, 238; VI 48-50, 62; VI 80-83, 183; VII 53, 366; VII 170, 269; IX 44, 483; XI, 238, 242; XI 97-135, 236; XI 106, 223; XI 114-115, 483; XI 169, 108; XII 87, 222  
*Gilgameš* MB Emar<sub>2</sub> 24'-27', 62  
*Gilgameš* MB Meggido o 14'-15', 269  
*Gilgameš* MB Ur 67-68, 269  
*Gilgameš* PB III 216-221, 179; III 229-244, 179  
*Gilgameš* PB IM 22-28, 364  
*Gilgameš* PB Ishchali 41'-2'', 364  
*Gilgameš* PB VA+BM iii 8-9, 171  
*Gilgameš y Akka*, 178  
*Gilgameš y Humbaba* A 11-12, 176; 13, 177; 14-16, 176; 153-157, 177; 25-27, 175; 34, 175, 176; 34-36, 175; 35, 176; 36, 177; 37-43, 212; 37b, 252; 38b, 253; 42b, 252; 43b, 215  
*Gilgameš y Humbaba* B 27-28, 176; [38]-44, 212; 45, 214  
 GM 1, 284, 288, 343  
*Gran Himno a Nabû* 155, 492  
*Gran Himno a Šamaš*, 25; 18, 238, 413  
*Hemerología de Tašrītu*, 58

- Hendursağa A* 78-89, 256  
*Himno a Gula de Bulluša-rabi* 154, 325  
*Himno a Ištar 2* 99-100, 490; 151-160, 327  
*Himno a la Reina de Nippur ii* 3, 171  
*Himno a Marduk* 1, 487  
*Himno a Marduk 2* 7-12, 450; 71, 488  
*Himno a Ninurta E* (CBS 11859), 213  
*Himno a Ninurta en la fatiga* (Mayer, 1992), 113, 391; 9, 214; 32-33, 393; 37-41, 111; 44-47, 392  
*Himno sincrético a Ištar* 13, 171  
*Hulbazizi*, 57  
 IB 212, 295  
*Ibbi-Sîn* 17 (nombre de año), 63  
*ICC* 30 34-37, 403  
*Idu II* 72, 191  
 IM 58424, 486  
 IM 67626, 469  
 IM 74651 ii 64-67, 318  
 IM 76985, 220  
 IM 85877, 249  
 IM 90585 vi 29-33, 318  
 IM 121299 iv 31, 253; iv 47, 253  
 IM 132516, 494  
*Iqqur ipuš §41'* 16, 321; §85 10-14, 414  
*ISCT* 1 156, 78  
*ITT* 159, 328  
*IWA* 27, 362  
*Izi D* iv 34-35, 170  
 K.72+ → 4R2 59/1  
 K.150 → 4R<sup>2</sup> 51-52  
 K.151, 97, 127, 469  
 K.151 10, 127  
 K.225+ K.9962, 327, 490  
 K.252 → 3R 66  
 K.254+ → 4R<sup>2</sup> 59 2+  
 K.255+ o 34, 171  
 K.1285 → ABRT 1 5-6  
 K.1356 o 7, 262  
 K.2001+, 37  
 K.2315+, 54, 135  
 K.2420+, 85  
 K.2423+ → 4R2 58  
 K.2470 → CT 16 33  
 K.2535+ → AMT 71s/1  
 K.2543(+), 221  
 K.2544+, 86, 88  
 K.2544+ ii 35, 88  
 K.2668 → IWA 27  
 K.2728+, 109  
 K.2755, 295  
 K.2852+, 421  
 K.2970+, 299  
 K.2979, 299  
 K.2981+, 86  
 K.2992+ → CT 40 38ss+  
 K.2999+, 42  
 K.3074+, 432  
 K.3216(+), 487  
 K.3270+, 113  
 K.3399+, 227  
 K.3341+ → OECT 6 pl. xxiv+  
 K.3437+ → CT 13 18  
 K.3476, 329  
 K.3507 → OECT 6 12 y 29  
 K.3515 → OECT 6 13  
 K.3517+, 489  
 K.3563+, 288  
 K.4310 → 4R2 61  
 K.4456+, 106-107; ii 2', 107  
 K.4625 → AAA 22 (1935) pl. xiv  
 K.4657+ o 19, 247; o 23-24, 357; r 5', 358  
 K.4885+, 489  
 K.4899+ K.5815+ K.6095+ K.13742, 489  
 K.4962+ → OECT 6 pl. xx

K.5001 → *OECT* 6 pl. viii  
K.5349+, 86, 88  
K.5349+ 15', 88  
K.5420c+ → *CT* 13 21+  
K.5815, 489  
K.6048+, 410  
K.6174, 116  
K.6542 8', 362  
K.6634 r → *CT* 46 9  
K.6793+, 40  
K.6793+ o 44-48, 40  
K.6920+, 221  
K.6931+ → *Choix* I 155+  
K.7140(+) K.12483, 84  
K.7242+, 86, 88  
K.7242+ ii 15', 88  
K.7270<sup>1</sup>, 54  
K.7592+ → *ABRT* 1 29-30  
K.7923+ → *CT* 46 42+  
K.8009, 493  
K.8072, 106  
K.8204, 492  
K.8214, 78  
K.9083, 198  
K.9875, 127, 472  
K.9876+ o 8 y 29, 399  
K.9884 14', 404  
K.9962 → K.225+  
K.10106+, 86  
K.10659 → *AOAT* 34 n° 84  
K.11038, 495  
K.11248, 362  
K.11298, 432  
K.12483 → K.7140(+)  
K.13322(+), 85  
K.14717, 44  
K.14879, 299

K.20602, 485  
*Kagal* D §1, 228  
*KAH* 2 84, 217  
*KAL* 1 5 iii 14', 321; 36, 432  
*KAL* 4 38, 44; 43 A r, 493  
*KAR* 21 9-12, 395; 25 ii, 191; 44, 104, 119, 400; 57+, 38; 88 o 13, 462; 94, 65; 105, 112; 139+ r 8-9, 330; 141, 330; 142 ii 8-10, 200; 143, 359; 146 iv<sup>1</sup>, 330; 158 i 30, 200; 171, 122; 178, 134; 178 r iv 6'-24', 133; 179 o iii 34-35, 58; 214, 53, 132; 242, 494; 252, 66; 267, 66, 110; 314 23, 168; 316+ 16', 345; 361 o 3, 112; 423, 394; 442 r 14, 400  
*KAV* 218 A ii 26-28 y 35-37, 134  
*KBo* 1 1 r 53', 131; 4 iv 36-37, 130  
*KBo* 5 9 iv 18-20, 131  
*KBo* 6 1+, 216  
*KBo* 9 50, 35  
*KBo* 36 29, 35  
*KBo* 40 104, 34  
*KUB* 3 7+ r 9', 131  
*KUB* 4 14 4, 328; 47, 53  
*KUB* 8 55+ 33 123, 216  
*KUB* 19 49+ iv 26's, 131  
*KUB* 21 1+ iv 25, 131  
*KUB* 37 36(+) 37, 487; 93, 35  
*KUB* 40 42, 131  
*La muerte de Gilgameš*, 222, 242  
*Labbu*, 277, 303, 304, 337  
*Lamaštu* BE II 161-162, 221  
LB 1000 o 7, 226  
*Leyenda cutea de Narām-Sîn*, 188, 192, 202, 258, 373; BE 31-39, 193; BE 63-71, 193; cf. II.2.1.3.1.3  
*LKA* 1, 342; 1 iv, 284; 3 r 21, 168; 29k, 48; 63 r 2, 483; 70 → *KAR* 57+; 86 o 33 - r 1, 327; 88 r 5-6, 327; 90 ii, 40; 109 r 3'-8', 42; 109 r 17, 319  
*LKU* 51 o 8', 399

- Ludlul* I 2, 391; I 52-54, 440; I 5-6, 391; I 57-70, 257; II 17, 484; II 49-58, 325; II 49-66, 258; II 51-55, 199; II 52, 289; II 57, 72; III 52ss, 326; III 60-62, 47
- Lugalbanda en la cueva de la montaña* 59-70, 200; 411, 223; cf. pp. 215-216
- Lugalbanda y el ave Anzû* 101, 191; 117, 192
- Lugale*, 147-148 (introducción), 26-27, 188; 75-83, 261; 94, 118; 124, 214; 236, 431; 286<sup>1</sup>, 254
- M.5316 (Lion, 1992: 108), 348, 393
- Maliku* III 184, 390; III 186, 225; III 187, 224; III 188, 223; III 189-191, 218; III 190-191, 266; III 192, 223; III 193-195, 247; III 200, 436; IV 62, 320
- Maqlû* I 22, 65; I 29-30, 182; I 65-66, 477; III 134, 109; V 52, 84; V 76-82, 86; V 79, 88; VI 23, 84; VI 39, 84; VI 65-68, 85; VI 68, 86; VIII 46'-52', 86; VIII 50', 121; VIII 59'-60', 85; cf. I.4
- MDP* 2 86 iii 31-35, 336; 109 vi 33-40, 336
- MDP* 6 10 vi 20-21, 318; 11 iii 11-15, 318
- Msk 74233q → *Emar* VI/4 778
- Msk.74166b → *Emar* VI/4 576
- MSL* 13 184, 170; 16 p. 275, 395; 17 p. 170, 110; 17 p. 30, 436; 17 p. 84, 110
- Muššu'u* I 9, 212, 213; II 1-3, 256; II 25, 226; III 5-6, 199; IV 8, 35, 127; IV 19, 226; IV 72, 226; IV 83, 35; V 31, 199; V 61, 313; V 69-72, 36; V 90-95, 36; V 102-109, 36; V 103-104, 38; V 105, 37; V 116-119, 494; V 117, 495; VI 10, 323; VIII 46, 313; VIII 154, 199; VIII 169, 199
- Nabonido Inscripción* 9 (§2.11) ii 3-19, 439; 16 (§2.14) i 46'-56', 441
- ND 4398, 469
- Nergal y Ereškigal* Uruk IV 50, 485
- NFT* 207 iii 2s, 127
- Ninisina* A 41, 312
- Ninmešara* 49, 170, 173
- OECT* 5 23, 310, 312, 326
- OECT* 6 6, 66; 12, 54; 13, 491; 29, 54; 34 r 3', 168; pl. viii, 489; pl. xx, 48, 100, 489; pl. xxiv+, 489; pl. xxvii 12', 191; pl. xxx, 100
- Ordalía de Marduk*, 357, 359
- Pān tākalti* → *BLO*
- Pazuzu* 1-3, 64; 102-108, 61
- Pazuzu Standardinschrift* A, 61
- PBS* 1/1 14, 287
- PBS* 1/2 113 iii 23-25, 221
- PBS* 5 1, 233
- PDT* 1 6 o 4, 406
- PDT* 2 807 r 1, 406
- PRT* 109, 411
- RA* 27 142 23, 400; 60 73, 125, 128
- Relato Sumerio del Diluvio*, 233, 236, 238
- RIMA* 1 A.0.76.1 21, 483; A.0.76.2 55-57, 247
- RIMA* 2 A.0.99.2 19-21, 217; A.0.99.4 o 6'-8', 217; A.0.101.1 iii 34, 310
- RIMA* 3 A.0.102.28 5, 483; A.0.103.1 i 10, 263
- RIMB* 2 B.2.4.4, 488; B.6.33.2001 10-12, 317, 319
- RIME* E1.9.3.1 x 1-4, 232
- RINAP* 4 *Esarbaddon* 1, 362, 404, 428; 1 i 87 - ii 11, 429; 1 iv 56, 427; 2, 428; 7 ii, 423; 33, 422; 34, 427; 34 1-5, 423; 35 r 1-2, 428; 36, 427; 38 r 2'-5', 423; 60 6-7a, 423; 98 r 24, 252; 113 5, 404; 1015 vi 8, 410; 1017, 362
- Rm.282 → *CT* 13 33-34
- Rm.417+ ii 46'-52', 86
- Rm.441, 404
- Rm.2,134 r? 5-6 → Starr (1985 65), 394
- Rm.2,252 o 4' → *Bab* 3 283
- RS 22.439 → *Ugaritica* 5 163
- RS 94.2083, 218
- RS 94.2498, 488
- RSO* 7 35, 393
- SAA* 2 5, 394; 6 422-424, 282; 6 521, 320; 6 522, 317; 9 r 8'-10', 282
- SAA* 3 2, 491; 3 34-35, 359; 37 19', 330
- SAA* 4 149 r 16, 394



- SAA 5 249 o 6'-11', 416  
SAA 8 49 r 2-3, 238; 266 o 4-6, 109  
SAA 10 56 r 9-12, 462; 79, 16; 217, 323; 318 r 3-6, 239; 326, 323  
SAA 12 96 r 6-8, 282  
SAA 15 155 o 9, 238  
SAA 16 128, 402  
SAA 20 19, 330; 29, 330; 40, 132; 52, 330  
Sagig IV 101-102, 390; IX 165, 226; IX 55-58, 226  
Sagig I 9, 320, 321; IV 10, 332; IV 31, 196; XIII 20'-21', 321; XVI 11, 327; XVII 73, 327  
Sargón II *Anales* 388-389, 367  
Sargón II *Cilindros* 66, 262  
SAT 2 724 r i 5', 406  
Sb 9470, 289  
Sb 14683, 290  
SBH 22, 490  
Si.8, 494  
Sîn-šar-iškun *Cilindro* C, 63  
Sm.666+ Sm.923, 301, 313  
Sm.1706, 427  
SP 1.96, 415; 2.123, 120; 3.142, 71; 4.9, 415; 22 vi 34-37, 415; 26 C 9, 71, 302  
SpTU 1 1 v 4, 485; 30, 196, 332; 31 r 27, 321; 43, 323; 5 16'-17', 107  
SpTU 2 2 3-4, 73; 2 55-58, 226; 2 iii 92, 390; 2 111-112, 213; 13, 55; 35, 432  
SpTU 3 59, 220, 223; 60, 147, 261; 60 r 13-30, 261; 60 r 25, 261; 74, 109; 80, 492; 82, 171, 462, 477; 82 i 17, 171; 82 iii 7, 462  
SpTU 4 124 iii 10, 224  
SpTU 5 248 o 33, 64  
STC 1 216-217, 157  
STC 2 9-11 r 4', 168; pl. lxxvii-lxxii, 333  
STT 1 r 106, 168; 3 o 32, 345; 3 r 59, 346; 5 o 10', 345; 5 o 24', 247; 5 r 34', 346; 6, 100, 306, 490; 8+ 12', 346; 16, 251; 21 iv, 284; 21 iv 17, 284; 23 // 25 27', 285; 23 // 25 34', 157; 29 5', 222; 60, 100; 65, 490; 71 o 16-17, 112; 134, 493; 214-217 ii 10, 57; 215 iii 33, 462; 243 o 12', 107; 243 o 13', 113; 243 o 15', 114; 252 16-20, 314; 279 30-50, 302; 400, 126  
suālu, 310, 313  
Šu'ila Ea, Šamaš y Marduk 4 28-29, 492; Ištar 2, 487; Marduk 14, 493; Marduk 18, 494; Marduk 19 17, 191; Marduk 25, 493; Marduk 28, 494; Ninurta 4, 52; Šamaš 1, 100; Zappu 1, 52, 198  
Šumma ālu 21 23, 321; 49, 65; 96<sup>2</sup>, 98; 120, 432; 120 cf. III.2.2.1  
Šumma kittabru, 398; 27 y 29, 398  
Tablilla Šilejko iii 6-7, 109  
TAD 67 o 3, 406  
TBP 22 31 y 32, 321  
TCL 6 9, 432  
TCL 17 pl. III 4 → AbB 14 58  
TCS 340 r 6, 406  
TDP pl. vi o 10, 332  
Teodicea (BWL 63-91), 352, 392, 413; 67, 93, 389; 67-68, 93; 239-242, 412  
Teología de Dunnu, 169  
TIM 6 10, 395  
TMH 2/3 8 26-27, 319  
Udughul I 35', 390; II 69, 226; III 41, 253; III [142], 226; IV 1, 166, 200, 464; IV 6, 117; IV 182-183, 464; V 2, 199; V 5, 74; V 10, 200; V 76-78, 325; V 143, 200; V 151-152, 199; V 156, 194; VI 6, 117; VI [63], 226; VI 89, 280; VI 154's, 177; IX 110'-114', 57; XII 14-33, 69; XII 19-33, 29, 68, 69; XIII-XV 10, 213; XIII-XV 22, 325; XIII-XV 88, 226; XVI 1-22, 75, 259; XVI 9, 252; XVI 12, 200; XVI 16, 238; XVI 17, 325; XVI 20, 73; XVI [35], 200; XVI 41, 200; cf. I.3  
UET 4 171 16-17, 319  
UET 6/2 391 o 8, 117; 392 o 13, 117; 392 o 8, 200; 392 26-31, 75; 404 8, 482  
Ugaritica 5 163, 120  
Ugaritica 7 34, 393  
VAT 35, 308

VAT 2078 → <i>SBH</i> 79	<i>VS</i> 24 <b>90 o 2'-3'</b> , 421; <b>106</b> , 472
VAT 9436 <b>iii 8'-14'</b> , 116	YBC 1307 → <i>BIN</i> 2 22
VAT 13624+ → <i>KAL</i> 2 33	YBC 2180, 171
VAT 13657 → <i>LKA</i> 90	YBC 9842, 189, 190, 267
VAT 13868 → <i>KAL</i> 4 38	<i>YOS</i> 1 <b>42 2</b> , 171
VAT 13879(+) → <i>KAL</i> 4 43	<i>YOS</i> 10 <b>9 19-20</b> , 400; <b>9 33-34</b> , 400; <b>46 v 15</b> , 400
VAT 17491 → <i>VS</i> 24 106	<i>YOS</i> 11 <b>42</b> , 181; <b>92 3</b> , 64; <b>92 7</b> , 170; <b>92 9</b> , 170
<i>VS</i> 1 <b>37 v 40-43</b> , 319	<i>YOS</i> 13 <b>242 9</b> , 407
<i>VS</i> 7 <b>147 10</b> , 406	<i>YOS</i> 17 <b>175 7</b> , 407
<i>VS</i> 9 <b>10 26</b> , 406; <b>11 27</b> , 406	<i>Zuburudabeda</i> n° 7, 115; n° 23, 108; n° 24, 45;
<i>VS</i> 13 <b>83a r 15'</b> y <b>17'</b> , 406	<b>IId</b> , 107, 109; <b>Ile</b> , 113; <b>Ilg</b> 4, 114, cf. I.5.2

## 5. ÍNDICE DE TEXTOS NO CUNEIFORMES CITADOS

LITERATURA EGIPCIA	LITERATURA CLÁSICA	<i>b.Yeb.72a</i> , 92
<i>Canción de los Cuatro Vientos</i> , 354	<i>Amm.Marc.24.1.11</i> , 443	VARIA DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EDAD MEDIA
<i>Chester Beatty I</i> 1,6, 353-354	<i>Apul.Soc.132ss</i> , 59	<i>Abu Huraira, jadiz</i> , 379
<i>Libro de los Muertos</i> §161, 129	<i>Aug.Ciu.8.15</i> , 58	<i>Agricultura Nabatea</i> , 102
BIBLIA	<i>Aug.Gen.ad Litt.3.10</i> , 58	<i>Casiano Baso Geopónica</i> , 102
<i>Gén.1:2</i> , 381	<i>Her.1.131</i> , 130	<i>Colum.2.20.5</i> , 103
<i>Gén.8:1</i> , 231	<i>I.AI.1.118</i> , 143	<i>Dam.Pr.</i> , 160
<i>Éx.14:21</i> , 114	<i>Iambl.</i> , 394	<i>Eginhardo, Vita Karoli Magni</i> , §29, 207, 230
<i>Éx.15:8</i> , 398	<i>Od.8.408-409</i> , 49	<i>Hekhalot Zutarti</i> , 308
<i>2 Sam.22:11</i> , 261	<i>Str.15.3.13</i> , 130	<i>Testamento Salomón</i> , 59, 311
<i>Neb.9:20</i> , 417	<i>X.An.4.5.2-4</i> , 443	<i>Yehudá Haleví</i> , 340
<i>Job</i> 4:9, 398	TALMUD DE BABILONIA	VIAJEROS MODERNOS
<i>Ps.104:3-4</i> , 261	cf. pp. 91-94	<i>Ainsworth</i> , 276, 443
<i>Ps.143:9-10</i> , 417	<i>b.B.Bath.25a</i> , 92	<i>Kendrew</i> , 91
<i>Ps.18:11</i> , 261	<i>b.Ber.3b</i> , 93	<i>NASA</i> , 71
<i>Qo.11,3-5</i> , 96	<i>b.Ber.59a</i> , 92	<i>Peters</i> , 416
<i>Ez.1</i> , 264	<i>b.Eruv.65a</i> , 92	<i>Thesiger</i> , 72
<i>Jn.3:8</i> , 459	<i>b.Gitt.31b</i> , 92	
	<i>b.Meg.28b</i> , 93	
	<i>b.Pes.110a-110b</i> , 82	

## 6. ÍNDICE TEMÁTICO MISCELÁNEO

- Adapa, 13-14, 63, 69, 72-73, 78-80, 394, cf. I.3.2.1
- agricultura, vientos y, 5, 17, 30, 47, 97-99, 102-110, 139, 148, 331, 393, 414, 451-452, 462, 470
- Akītu (festival), 160, 263, 330-332, 360-362, 400, 433
- ala, 13, 58, 62-64, 78, 91, 158, 231, 250, 262, 285-288, 291, 341-349, 358, 369, 376, 461, 464, 485
- alusión (literaria), 9, 16, 23, 24, 25, 66, 102, 108, 127, 161-163, 180, 197, 201, 208, 222, 231, 248, 255, 259, 295, 311, 317, 323-324, 329, 332-338, 346, 350, 353, 356, 359, 361, 410, 425-426, 432, 439, 441, 445
- antropología, 19, 23, 31-32, 368
- Anu-bānīni, 195-196, 259
- Asag, 148-149, 167, 189, 193, 227, 261, 294, 373, 432, 465
- Asarhadon, 25, 63, 149, 163, 239, 283, 318, 320, 324, 329, 346, 353, 356, 363, 369, 380, 390-391, 395, 403, 421-432, 438, 443, 445, 491, 492
- Asurbanipal, 25, 55, 112, 113, 120, 133, 155, 172, 227, 236, 261, 283, 320-321, 328-329, 344, 360, 363, 368, 388, 404, 412-413, 427, 430, 433, 438, 484, 492
- \*\*Azulugal, 188
- Babilonia, 22, 65, 82, 91-93, 103, 118, 120, 143, 154, 157, 160-162, 196, 200, 294-295, 298, 320, 353-354, 360, 364, 406, 421, 441
- Batalla de la Valmuza, 444
- brujería, 5, 30, 31, 33-35, 40-43, 47, 49, 50, 52, 69, 81-90, 96, 110, 122, 139, 183, 319, 327, 397, 399, 450, 459, 462, 464-465, 467, 494
- Campaña egipcia de Asarhadon, 149, 421, 428
- clima, estudios climatológicos, 14, 15, 89, 277
- Collar de Dilbat, 381
- conectores, 427
- “corriente de la tradición”, 10, 147, 207-208, 364, 441, 445, 457, 460
- creatividad, 32, 152, 207, 376, 457-459
- “Década”, 150
- Dēr, 295, 349
- Dūr-Kurigalzu, 295
- entimema, 14
- eršabunga*, 218
- eršemima*, 388, 491
- escritura *sandbi*, 407, 485-486
- estepa, 5, 30-31, 37-38, 59, 83, 120-125, 139-140, 178-179, 302-303, 314, 376, 396-397, 448, 473, 476-477
- etiología, 63, 80, 96, 167, 191-192, 211, 303, 317, 345, 356, 363-364, 389, 449-450, 452, 486
- género, 11, 16-17, 19-20, 30, 115, 167, 191, 203, 205, 381, 387-388, 398, 410, 417, 432, 447, 456, 459, 460, 466-467
- Glossenkeil*, 229
- Hammurapi, 251, 318, 337, 440
- Hanbu, 62
- Ḫaniš, 238, 298
- hapax legomena*, 229, 231, 248
- historiola, 20, 62-63, 80, 144, 166-170, 178-179, 184, 188, 190, 195-197, 199, 200, 202-203, 205-206, 209-210, 212, 242, 247, 252, 259-260, 269, 271, 299, 310, 338, 372-374, 448, 462
- interpretaciones naturalistas, 13, 87, 96, 139, 303-304, 456, 459-460
- intertextualidad, 11, 14, 19-21, 43, 147, 159-160, 164-165, 180, 185, 204, 206, 208, 230-231, 248, 254, 255, 272, 340, 373, 377, 394, 421, 424-427, 443, 445-446, 448, 456, 459-460, 464
- jabonera, 66, 87
- Kabti-ilī-Marduk, 162, 190, 199, 252, 257-258, 260, 271

- kamikaze, 421
- Kilili, 358
- Kišar, 170-171
- Kislev (mes), 160, 358-361
- Mar Rojo, 115, 117, 356-357
- Marduk-nādin-aḥḥē, 317, 319, 323, 336, 337-338
- Mēlili, 195-196, 259
- meteorología, 14, 17, 75, 77, 91, 149, 192, 210, 227, 272, 311, 317-318, 335, 384, 395, 429, 448, 450, 456, 459, 464, 466
- Nabonido, 380, 421-422, 427, 439-443, 458
- Nabucodonosor I, 84, 94, 161, 172, 251, 337-338, 385, 419, 489
- Ninive, 79, 121, 155, 194, 255, 277, 295, 297, 308, 358, 360, 429-431, 433
- Ninšubur, 68
- ocho vientos, 218-219, 222, 242, 261-262
- odre, 61, 302, 311-312, 316, 376, 429
- orientación astronómica, 386
- palmera, 14, 52, 65-67, 97, 104, 296
- pars familiaris, 438
- pars hostilis, 438
- Pazuzu, 15, 16, 30-31, 58, 61-63, 65, 67-68, 138, 462, 464, cf. I.2.2
- piña, 66
- plagas, 17, 31, 46, 47, 48, 50, 102, 105, 106, 107, 117, 118, 119, 134, 139, 227, 228, 242, 414, 452, 462, 467
- Polifemo, 283
- polisemia, 15-16, 77, 78, 113, 383-384, 397, 448-449
- purificación, 39, 51-53, 56, 66-67, 128, 137-140, 182, 390, 447, 451
- Saggil-kīnam-ubbib, 94, 413
- sangre, 104, 194, 214, 254, 258, 332, 336, 341, 342, 346-353, 356-359, 362, 365, 370, 376, 426, 476
- Šaršar, 190-191, 298
- sellos, 261, 295, 309, 419
- señales de fuego, 484
- seres mixtos, 168, 209, 210, 214-215, 217, 219, 260-261, 263-265, 269, 271-272, 374, 377, 461-462
- Sîn-lēqi-unninni, 152-155, 157, 182-183, 186, 220-221, 225, 228, 231, 235, 242-245, 260, 270, 278, 280-281, 366, 367
- Sippar, 175, 192, 234, 267, 295, 322, 324, 357-358
- Šubši-mešrê-Šakkan, 48, 258, 259, 326, 327
- šū'ila, 39, 50-51, 53, 101, 105-108, 115, 116, 127, 199, 288, 387, 390, 414, 487-488, 491, 494
- Šullat, 238
- Taima, 439-442
- tertium comparationis*, 32, 47, 75, 95, 331, 359, 362
- Tétrada, 150
- textos científicos, 10-11, 32, cf. III.2.2.1
- tradición, 9, 12, 56, 61, 74, 95, 101, 115-116, 127, 130, 144-146, 154, 165-166, 168, 170, 176, 184, 186, 193, 201, 204-207, 209, 211, 219, 223, 225, 229-232, 240, 248-251, 256, 259, 264, 271, 272, 275, 283, 334, 348, 369, 373, 398, 419, 433, 437, 441, 445, 457-460
- Uppume, 423-424, 428
- Ur, 149, 152, 162, 175, 191, 225, 269, 406
- Uruk, 112, 122, 150, 153, 155, 177-178, 180, 182, 216, 220, 289, 296, 324, 400, 403, 433, 486
- ušburruda, 89
- vientos khamsin, 443
- viento Shamal, 72, 91, 103
- Vorlage*, 152-153, 158, 218, 243-244, 280-281, 478
- zikurudû, 88-90



## ENGLISH SUMMARY

The present work aims at presenting a coherent description of the image of the winds in Babylonian literature. In studying a close, but important, topic in a restricted group of texts it was expected that the conclusions drawn would affect not only the topic itself – the winds –, but also the field where it appears – literature.

The following methodology has been adopted: first, a basic philological analysis of the passages featuring the winds has been undertaken. This analysis has included fresh collations of most of the tablets and first editions of a few new texts. Secondly, all relevant texts have been compared and examined in order to establish their intertextual connections, and, particularly, to detect motifs shared by different texts. As a further step, they were classified according to their thematic affinities and the closeness of their intertextual relationship has been judged. At this final stage of the analysis, modern literary criticism has been used in a critical way.

\*\*\*

While the present dissertation is the first monograph-length treatment of the image of the winds in ancient Mesopotamia, the topic has previously been dealt with in a number of articles. The older ones, even if now dated to various degrees (Hehn, 1925; Tallqvist, 1928; Unger, 1929; Roux, 1961; Neumann, 1977), have had a lasting influence upon modern Assyriological scholarship, and they are still frequently cited. Besides these, two further articles have been published in more recent years (Jean, 2006; Wiggermann, 2007), where the main goal was to study how Babylonians perceived each of the four cardinal winds.

As opposed to the previous studies, this one does not aim at describing a particular, differentiated image for each of the four winds, nor does it think it is possible to do so. Instead, the purpose of this work is to study how winds are described within their literary context. The study of the context and purpose of the texts has been much neglected in the above mentioned contributions, even if in some cases, such as in omen literature, not to take into account the peculiar idiosyncrasy of the texts usually means to misunderstand them.

For this work, the literary context is as important as the object itself – the purpose of this dissertation is not only to examine the winds through the prism of literature, but also to examine literature with the help of the winds.

\*\*\*

The study is divided into three chapters, each devoted to a particular genre or group of related texts. The traditional generic taxonomy has been adopted, on one hand, because the enormous amount of texts involved would have made any other approach impossible. On the other hand, it has been observed that the number of shared motifs is much higher in texts belonging to the same genre than in texts belonging to different genres.

The first chapter studies the role of the winds in magical literature, where they act as agents of purification. As such they are summoned in a formula which urges them to blow away whichever evil threatens or infects a sick person, be it a demon, a disease, a witch, or even a field plague. As discussed above, the concept underlying this formula takes demons as ethereal beings, blowable by winds. This is a view of the essence of demonic beings which is very common in world religions: Augustine of Hippo, for example, calls them *aeria animalia* in his *City of God*. The nature of the winds, positive or negative, does not depend on the wind itself, but on the nature of the agent inhabiting it: a wind transporting an evil demon becomes an evil wind, but a wind carrying the blessing of the gods is a good wind. This dualistic vision of the winds is better observed in the mentioned formula, where the winds, sometimes identified as the winds of the gods, are summoned to blow, while witches and demons are asked “not to blow”.

The second chapter, devoted to epic literature, is also the longest. It tackles what is probably the best known occurrence of the winds in Babylonian literature: the mythem of their use as a weapon by the gods. An effort has been made to integrate all known examples of this mythem in Babylonian literature, in order to reconstruct an idealized scheme of the life of these windy weapons. This idealized life story begins with their creation: all the known poems, without exception, have adapted an older motif, a magical

*historiola*, in order to narrate their origins. This *historiola*, which tells of a terrifying creature born to the celestial god and the terrestrial goddess in times primordial, was used in incantations to describe the birth of the demon which the exorcist wanted to fight. At the beginning of the second millennium, it was adopted by two Sumerian epics, *Lugale* and *Gilgameš and Humbaba*, in two different ways: while in the former it was used to describe the birth of the demonic opponent of Ninurta, the latter adopted it innovatively to describe the origins of the seven “warriors” who lead Gilgameš into the Cedar Mountain. This double use of the *historiola* had a lasting influence on Babylonian literature: the poems subsequently composed took sides with one or the other. Poems like *Anzû* or *The Cuthean Legend of Narām-Sîn* chose *Lugale*’s solution, but *Enūma eliš*, following the tradition of *Gilgameš and Humbaba*, uses the *historiola* to describe the birth of the wind-weapons of Marduk. This split continued until one of the latest compositions of Babylonian literature, the poem *Erra and Išum*, conflated both streams to create a new, original account of the birth of Erra’s demonic weapons.

This division between poems which used the *historiola* to narrate the birth of the enemies of the hero and poems in which it tells of the origins of his windy armament is still of relevance in the study of the second stage of the life of the hero’s weaponry: the description of its components. In the texts of the latter group, this description invariably takes the form of a catalogue of winds, like a Homeric *ekphrasis*, and this catalogue shows remarkable cases of intertextuality with several lexical lists

The division is no longer valid at the third phase of the existence of these wind-weapons: its use. Texts diverge greatly at this point, but a common pattern to almost all of them has been detected: the winds are some sort of preliminary weapon, whose mission is to immobilize the monster so that the hero can finish him with another weapon. The winds achieve this immobilization by bringing about a darkness that blinds the rival and renders him impotent. The one exception to this pattern is represented by *Enūma eliš*, where Marduk uses the winds to inflate Tiamtu. The description of this event is no doubt inspired by medical descriptions of meteorism: from the deep study of this episode of the theomachy it has been possible to draw conclusions regarding the much debated chronology of the Poem of Creation.



The final step in the life of these weapons is narrated only in *Anzû* and in *Enūma eliš*: at the end of the battle, Ninurta and Marduk use the winds to send a dissected member of the corpse of the fallen enemy to the rest of the gods as a harbinger of their victory. Several parallels to this use have been found, and a possible Egyptian influence on the motif as narrated in the Poem of Creation has been considered.

Finally, the texts studied in the third chapter are not selected on account of their generic affiliation, but because of their thematic affinity: all of them deal with the so-called “sweet breath of the gods” (*šār ili tābu*), a divine emanation whose task is to rescue people in need. This motif, most likely originating in Babylonian hymnic literature, is extremely common in texts of different genres from the beginning of the second millennium on: it appears in divinatory treatises, letters, colophons, and even in onomastics. It is always described as the gods’ messenger of prosperity or forgiveness, and invoked as such in many a prayer. Several royal inscriptions, in turn, present its coming as a decisive intervention in favour of the Assyrian or Babylonian kings at a critical moment. All of these inscriptions borrow motifs or phraseology from other texts in order to present the blowing of the wind as the will of the gods: this blowing is, therefore, providential inasmuch as it is intertextual.

\*\*\*

As is to be expected from the premises, the achieved results are twofold: they concern not only the role of winds in Babylonian literature, but also the picture of this literature which one can gain from the study of motifs involving the winds.

In the first place, several features of the winds are proven to be universal. The most important one is the ubiquitous attribution of winds to gods: in all the mentioned texts gods are made responsible for their blowing. Even when the winds are used by demonic agents, it seems to be implied that it is ultimately the god who puts the demon inside of the wind – gods use winds to send misery as well as prosperity. The description of the arrival of the wind depends on whether it transports a good or an evil inhabitant: the

wind itself seems to be a rather neutral element. In fact, the attributes of winds proposed in previous scholarship – the alleged goodness of the northwind and wickedness of the southwind – does not withstand a closer analysis.

Secondly, the study of the texts through the glass of the winds has revealed several interesting facts. First, a great many cites and allusions to other works of Sumerian and Babylonian literature have been detected among the motifs dealing with the winds. While some of them are important in themselves – for instance, what seems to be the earliest known allusion to the Epic of Creation, found in an inscription of the king Marduk-nādin-aḥḥē (1099-1082 BCE) – most of them are relevant because they can be placed in an intertextual network, linking one text with another. The frequency and importance of literary allusions, and the tightness of the intertextual network they form, present a picture of Babylonian literature that can hardly be called anything but bookish.

A suitable conclusion for this dissertation therefore could be that the image of the wind is much more intertextual than meteorological in Babylonian literature. This does not mean that it is incompatible with the Mesopotamian climate, but rather that the influence of the tradition was much greater than the role of naturalistic descriptions of the effects of the winds.

The different texts, however, did not limit themselves to copying slavishly the words of their predecessors: they left their own watermark on the motif as they adopted it. Many innovations have been detected in the motifs dealing with the winds, from the smaller ones – like the writer who turned the worn-out expression *šāru ṭābu*, “sweet wind”, into *manīt mīšari*, “righteous breeze” – to the more significant one – like the transference of a magical *historiola* into a brand new epic context. Creativity is not impossible in the presence of tradition – as E. d’Ors ironically put it, «outside of the tradition, originality is not possible. All that is not tradition – is plagiarism» (d’Ors, 1911). Innovations in Mesopotamia were strongly connected with the tradition, even in those texts that explicitly set themselves *against* the tradition. One may call such innovations “traditionalist innovations”: some of the most compelling examples are contained in the few episodes of Babylonian historiography which mention the blowing of the winds as a

historically decisive event. There, the writer, confronted with a new reality, sought his models in the tradition, but adapted them with elegance. This is a clear example of what the critic H.F. Plett (1991: 15) called “literature made up of literature”: «literary texts with a high quotation frequency embody the following paradox: The reality of literature made up of literature is – literature».

Thus, Babylonian literature appears, at least inasmuch as the winds are concerned, but also in other respects, as a literature whose «primary purpose is not to bring [its] audience to an immediate confrontation with reality, but only with mirrors of reality, i.e. literature», to use again Plett’s words. This feature, for which the most appropriate term seems to be “bookishness”, does not turn Babylonian literature into one lacking in innovation or creativity. On the contrary, an innovative spirit has been detected in the ways in which the different texts adapt the motifs involving the winds.